Dios: la posibilidad buena

Un coloquio en el umbral entre filosofía y teología

Gianni Vattimo
y Carmelo Dotolo

Dirigido por Giovanni Giorgio

Biblioteca Herder

Gianni Vattimo
Carmelo Dotolo

DIOS: LA POSIBILIDAD BUENA

Un coloquio en el umbral entre filosofía y teología

Dirigido por Giovanni Giorgio

Traducción de
Antoni Martínez Riu

Herder

www.herdereditorial.com

Título original: Dio: la possibilità buona.
Un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia

Diseño de la cubierta: Gabriel Nunes

Maquetación electrónica: Manuel Rodríguez

ISBN DIGITAL: 978-84-254-2902-6

Herder

www.herdereditorial.com

ÍNDICE

NOTA DEL EDITOR

El coloquio pensante entre Gianni Vattimo y Carmelo Dotolo se inició hace unos diez de años, cuando en 1999 Dotolo publicó su tesis doctoral, dirigida por S.E.R. Mons. Rino Fisichella, con el título *La teología fundamental ante el desafío del «pensamiento débil» de G. Vattimo*, editada por las, en Roma. Gianni Vattimo respondió a este volumen con un artículo en *La Stampa* del 12 de octubre de 1999, con el título «Vattimo, el pensamiento débil y la tradición cristiana». Desde esta fecha, el coloquio no se ha interrumpido nunca, y en diversas ocasiones públicas el filósofo y el teólogo pudieron encontrarse de nuevo y mantener abierta una confrontación vivaz y provocadora, cercanos en unas posiciones, alejados en otras.

Este dialogo tuvo un momento particularmente feliz el 21 de mayo de 2005, cuando Vattimo y Dotolo fueron huéspedes de la ciudad de Teramo (Abruzos, Italia) en un exitoso coloquio público sobre el tema *Cristianismo, entre verdad y caridad*. En aquel encuentro se debatieron algunos de los temas propuestos aquí, mientras nacía en ambos autores la idea de conversar sobre otros que el cristianismo sitúa en el umbral que media entre filosofía y teología. De esta idea nacieron las respectivas entrevistas, sobre temas comunes, que luego, con la aprobación de ambos, confluyeron en este coloquio.

Me parece importante subrayar que mi mayor interés ha sido preguntar tanto a Vattimo como a Dotolo sobre aspectos de su respectiva forma de

pensar que fueran críticamente discutibles. Es decir, no he querido formular preguntas que simplemente celebraran o repitieran lo que el público ya conoce, sino preguntas que, dentro de lo que me permitían mis facultades, llevaran luz sobre puntos problemáticos de sus respectivas propuestas y los obligaran a justificarlas. Una y otra vez he pedido también a ambos, más o menos directamente, que cada uno tomara posiciones sobre las tesis del otro. De esta confrontación creo que destacan no solo los puntos de convergencia entre sus posturas, sino también los puntos de divergencia, que dibujan los propios perfiles de pensamiento. Y, si la propuesta filosófica de Gianni Vattimo es ya clara y conocida, me parece que la reflexión de Carmelo Dotolo ofrece aquí una fisonomía suficientemente madura como para poder presentarlo como candidato a ser considerado uno de los teólogos punteros de Italia.

Agradezco a Giovanni Marcotullio y a Gilbert Tsogli, alumnos del Istituto Teologico Abruzzese-Molisano de Chieti, su valioso trabajo de transcripción de las entrevistas.

G. G.

Introducción
PENSAR EN LA ENCARNACIÓN

El coloquio que presentamos aquí se desarrolla en torno al tema «Dios: la posibilidad buena», expresión usada por Gianni Vattimo en el transcurso de la entrevista, y que a ambos entrevistados les ha parecido suficientemente indicativa de la orientación que anima sus respectivas posturas. Tienen estas el común denominador de una análoga comprensión del fenómeno de la secularización, con el que comienza el coloquio. No interesa aquí recorrer desde un punto de vista genealógico[1] el fenómeno en sus múltiples aspectos, sino más bien captar las coordenadas generales en las cuales se mueven los discursos de Vattimo y de Dotolo, aunque con sus respectivas diferencias, para poder diseñar el lugar histórico a partir del cual tienen sentido las consideraciones de ambos. Y esto porque, hermenéuticamente, la relación entre el hombre y el lugar que habita, o bien su mundo histórico, se encuentra en la raíz de la relación del hombre consigo mismo, con el resto del ente y con Dios. Optar por una u otra de las distintas concepciones del fenómeno de la secularización no es, por lo tanto, indiferente, porque es a partir de ella como se perfilará la vocación histórica propia de esta generación, la nuestra, con la conciencia del *quién* que se es, y con la responsabilidad del *cómo* y del *qué* debe hacerse con la vida que se nos confía. Solo con una idea suficientemente clara acerca del mundo que habitamos podremos estar a la altura de nuestra vocación histórica.

A este propósito la alternativa respecto a la secularización es la siguiente: ¿el fenómeno del advenimiento de la modernidad debe entenderse como una ruptura con el cristianismo o como un fenómeno derivado del cristianismo? Nuestros dos autores, contra otras lecturas,[2] propenden ambos a la segunda hipótesis, interpretando la tradición hebreo-cristiana como madre de la modernidad, porque la laicidad de la modernidad, con los valores antropológicos, cosmológicos y políticos que la distinguieron, se constituye como una continuación suya desacralizada. Es esta una figura paradójica en ciertos aspectos. En efecto, la secularización moderna se caracteriza como traducción inmanente de los valores religioso-sacros heredados del cristianismo medieval. Y, no obstante, llega a ser posible en virtud de un retorno a condiciones de comprensión típicos de la matriz hebrea del cristianismo, que hacen explotar desde dentro la cosmología medieval, calcada más bien sobre la matriz helenística.[3] En suma, el rasgo secularizador de la modernidad ha sido posible gracias, precisamente, a la tradición hebreo-cristiana que la Ilustración creyó haber dejado fuera de juego. Con más precisión, el desencantamiento del mundo, hecho posible por el monoteísmo hebreo, que rompe con todo aspecto numinoso o animista del mundo, es la condición para el desarrollo de una concepción de la naturaleza entendida como mecanismo unitario, capaz de funcionar según leyes simples, disponible, por tanto, para el cálculo y la previsión; y es también la condición para pensar al hombre como ser capaz de intervenir en un mundo que se somete a su poder, una vez despojado de toda presencia sacra. Esto, a su vez, deja espacio a una ética y a una política que se miden cada vez más por el más acá presente y no por el más allá futuro, así como a una racionalidad de la historia cuyo sentido emancipador respecto de toda tutela sacra se manifiesta en las tendencias que muestra el proceso histórico mismo,

permitiendo con ello su comprensión inmanente. Precisamente el énfasis en la capacidad de acción del hombre, entendido ahora como sujeto, sobre una naturaleza que ya no es sacramente intocable, entendida ahora como objeto, dentro de una historia de emancipación en la que aquel aparece como protagonista, abre nuevas posibilidades de comprensión, fruto de la secularización entendida como interpretación de los contenidos de la revelación cristiana, y no como su liquidación. Por tanto, en general se puede afirmar de modo legítimo que la tradición hebreo-cristiana puede ser interpretada como madre de la modernidad secularizada, porque la modernidad laica se constituye en su continuación e interpretación desacralizada.

Este proceso de desacralización se basa, en efecto, en la idea de mundanidad del mundo típica de la tradición hebreo-cristiana,[4] sobre la que se sostienen las doctrinas de la creación y de la encarnación. La relación de creación que articula la relación entre Dios y mundo legitima al mundo como lo otro de Dios, como lo que Dios no es. Que se dé un mundo, por tanto, supone la creación de un espacio sin Dios, de un espacio ateo, para decirlo con Levinas o con Simone Weil. En este espacio habita el hombre, y, justamente porque Dios y mundo no son lo mismo, Dios y mundo pueden encontrarse como *partners* de una libre alianza. De otra parte, la encarnación del Verbo supone la aceptación de esta alteridad de lo humano mundano que es asumido precisamente en cuanto no divino. El peso específico del mundo, como espacio autónomo respecto del ámbito de lo divino, se mantiene y legitima por el evento y en el evento de la encarnación.

La consonancia en este punto de las posturas de Vattimo y de Dotolo muestra que ambos encuentran en el cristianismo el antídoto de toda sacralización del mundo y de Dios, que toda postura metafísica[5] onto-teo-

lógica, teísta o ateísta –tanto da– lleva consigo. En particular, creo poder decir que el cristianismo representa el antídoto para todo fundacionalismo, para todas aquellas posturas que, en un aspecto u otro, creen poder alcanzar el *fundamentum inconcussum* sobre el cual estructurar un orden ontológico cualquiera, que se presente como sistema definitivo donde integrar la realidad de una vez por todas. Pero han sido demasiados los *fundamenta inconcussa* en la historia del pensamiento occidental para poder creer todavía en ello,[6] y para poder creer en una razón monológica y ahistórica, o bien abstracta, absolutamente incontrovertible. El final de los metarrelatos modernos que legitiman el saber acerca de la realidad, la emancipadora de la enciclopedia ilustrada y la especulativa de la enciclopedia idealista, nos lo ha contado últimamente Lyotard.[7] La época de una metafísica ontoteológica ha cerrado. No digo que haya «acabado», porque hay todavía autores que escriben sobre ella, sino que ha «cerrado», porque ha concluido su palabra histórica, ha agotado, en cuanto llego a entender, sus posibilidades históricas. Permanece en pie solo como residuo, para los que, no teniendo todavía instrumentos conceptuales idóneos para hacer frente al tiempo en que hemos sido llamados a vivir, retroceden a posiciones que históricamente han pasado ya de moda. Insistir en posiciones metafísicas ateas y materialistas que se afanan por querer «demostrar racionalmente» que Dios no existe[8] o en posiciones teístas y espiritualistas atareadas en querer «demostrar racionalmente» que Dios existe[9] significa estar combatiendo en posiciones muy retrasadas.

También en este caso la figura de la encarnación nos ofrece posibilidades hermenéuticas. Una racionalidad que pretenda prenderse por los pelos y trasladarse fuera de su propia determinación histórica, aparte de los problemas lógicos que pone en marcha,[10] parece más bien querer exorcizar la intrínseca finitud de la razón humana, refugiándose en una

especie de purismo de marchamo docetista, que ponga entre paréntesis toda pertenencia mundana y sacralice una mirada *from nowhere*. Pero una racionalidad que tema la caducidad de su mundanidad o, propiamente, de su «carnalidad» intenta llevar a cabo una empresa análoga a aquella operación «*química* de *separación* de lo empírico y lo racional»[11] que intentó llevar a cabo Kant. Purificada de todo vínculo con las personas reales y con su horizonte de comprensión históricamente determinado, la racionalidad metafísica se desencarna, se «desmundifica», se «deshistoriza» y, por consiguiente, se angeliza, se eterniza, se sacraliza, como un nuevo tótem que pretende obediencia. Este modelo de racionalidad, en efecto, desarrolla su discurso sistemático en una modalidad apodíctica y monológica, que prescinde de toda forma de consenso explícito por parte de cualquier interlocutor real.[12] Esta pretensión, la de una razón que se ha vuelto abstracta, general y anónima, desaprueba la alteridad concreta, particular y personal, en cuanto cree disponer a priori de la posibilidad total del discurso, pudiendo así anular desde el comienzo cualquier objeción. Es una razón no falsable. Cerrándose la vía de la «carne» como vía de la finitud y la caducidad propias, la razón metafísica se presenta como razón única y definitiva, una razón absoluta, en suma, libre de toda caracterización humana. En relación con todo esto, el itinerario crítico del siglo xx, erosionando toda pretensión absoluta de la razón moderna, respondió con claridad que «la idea de una razón absoluta no es una posibilidad de la humanidad histórica».[13] Solo podemos recurrir hoy a una razón consciente de su propia contingencia histórica. Precisamente porque nada humano puede ser absoluto, todo absolutismo humano no es más que una absolutización de horizontes históricos contingentes. Por otra parte, no quiero decir con esto que el paso a lo posmoderno tenga ya claro cómo ha de concebirse un correcto equilibrio entre confianza en la razón y

conciencia de sus límites; todo lo contrario. Pero lo cierto es que el lugar histórico a partir del cual el pensamiento está llamado hoy a ejercitarse en formas que quieran ser significativas no es ya la metafísica, teísta o ateísta.

Aunque Vattimo y Dotolo se sitúan ambos en el ámbito de una comprensión histórica compartida, que encuentra en el teorema de la secularización su foco hermenéutico, entender a Dios como la posibilidad buena desde el punto de vista de Vattimo y de Dotolo no significa exactamente la misma cosa. Gianni Vattimo se basa en una interpretación de la *kénosis*[14] que es radical y hace referencia al evento cristológico, como lugar en el que se anuncia –además de la desacralización del mundo– la desacralización de Dios, la negación de los rasgos naturales y metafísicos de la divinidad. En la *kénosis* Dios se anuncia como aquel que no quiere serlo más. Su aniquilación es total, y coincide con su reducción a la historia. Dios no es ya alguien o algo que «existe», que está en alguna parte. Dios es su historia, o bien la historia escrita por las interpretaciones que lo han ido nombrando con muchos nombres distintos, transmitiendo una comprensión inestable de su naturaleza. Una teología posible, para Vattimo, no puede consistir, por tanto, en un intento de decir «cómo está hecho Dios», para decirlo bruscamente. Dios no es un «objeto» que pueda ser descrito. Dios más bien acaece y nos alcanza cada vez de nuevo a través de la tradición de donde proviene cada uno y a la que cada uno pertenece y se confía: esta es la idea de «gracia» que Vattimo propone, y aclara con ella qué es lo que pretendía decir cuando en el *Post scriptum* de *Creer que se cree* hablaba de la «necesidad de la gracia como don que viene de otro».[15] El otro es alguien solo en el sentido de los que nos han precedido y nos confían aquello de que son portadores, esperando que también nosotros confiemos en ellos y en el don que nos hacen, dando «gracias» por nuestra parte con un pensamiento que, pensando el don recibido, lo constituya en una posibilidad buena para

nosotros en el espacio-tiempo que nos toca habitar. Por esta gracia de llamada y respuesta se abren luego posibilidades vivibles guiadas por la comprensión de sí mismo, de los demás, del mundo y de Dios. En ella, Dios se va anunciando como la posibilidad buena, históricamente determinada, y a partir de ella hay que juzgar la diferencia entre lo que es y lo que puede ser, en un imparable círculo hermenéutico que nunca ajusta realidad y posibilidad en una reconciliación pacífica. Dios, en otras palabras, se ofrece como el sentido por el cual y en vista del cual la historia del ser procede siempre, y que nosotros, como hombres históricos, estamos llamados a discernir y a asumir con responsabilidad, respondiendo a la llamada y de la llamada que se nos dirige desde una posibilidad histórica precisa.

La posibilidad histórica que hoy vehicula la tradición que anuncia la disolución de Dios es la *caritas* que deriva del debilitamiento de las estructuras fuertes del ser: la historia que nos alcanza anuncia la imposibilidad de mantener las pretensiones del pensamiento metafísico que, dando por supuesto un acceso privilegiado a la realidad, cree ser capaz de captar los principios ciertos y fundantes del ser. Estas pretendidas verdades definitivas no servirían para nada más que para instaurar y legitimar un poder que vincularía a los demás, que tienen ciertamente motivos para no estar de acuerdo. Contra esta pretensión violenta de la metafísica,[16] Vattimo, partiendo de la *kénosis*, puede invocar, en cambio, la *caritas* como única «“norma” escatológica».[17] No quisiera tomar esta expresión de Vattimo en un sentido demasiado fuerte, no correspondería a su estilo. Pero, si el resultado de la metafísica es su propia desautorización, precisamente por una voluntad de verdad, como sostenía Nietzsche, que nos obliga a admitir que nadie puede arrogarse el derecho de ser portador de *la* verdad, entonces no queda más remedio que abrirnos los unos a los otros respetando nuestra respectiva alteridad. Si nadie tiene un acceso privilegiado a la realidad, que

domine sus razones últimas, entonces debo por principio estar dispuesto a revisar mi postura, debo estar dispuesto a escuchar. En principio, por tanto, todos tenemos derecho a la palabra, todos somos ciudadanos, y solo con el ejercicio de la «conversación», para decirlo con Santiago Zabala, que en este punto sigue a Rorty, puede llegar a constituirse una posible verdad. Una verdad en todo caso provisional, sin la falsa esperanza en que el conflicto de las interpretaciones pueda un día tener fin. El ser es coloquio, conversación.

Hasta aquí la postura de Gianni Vattimo. Quisiera ahora ir con Vattimo más allá de Vattimo.[18] Efectivamente, en mi opinión, esta visión débilmente hegeliana de la historia, según la cual la historia del mundo coincide con la historia de Dios sin solución de continuidad, da lugar a desarrollos problemáticos por un lado aunque valiosos por otro. Empiezo por los primeros. Creo que, en última instancia, podemos prescindir de un Dios que se confunde con el ser. La disolución de Dios en las interpretaciones históricas de las posibilidades que proceden del ser lleva exactamente a la evanescencia de Dios. Si Dios ha elegido disolverse en la historia del ser, es Dios mismo quien nos legitima a no hablar ya más de él como si fuera algo distinto del ser. Con esto no pretendo dar vía libre y de inmediato, como quizá puedan sugerir las observaciones, a una restauración de la metafísica. Personalmente tengo la convicción de que la estación de la metafísica ha cerrado ya temporada. Pero este paso de un dualismo metafísico que superpone los planos mundano y divino a un monismo que renuncia a uno de los dos polos de la relación, el divino, para constituirlo en una posibilidad del mundo, obedece, a mi entender, a una lectura unilateral de la *kénosis*. Aunque podamos admitir que la encarnación significa la desacralización de Dios, no sé hasta qué punto debe esta coincidir con su completa reducción histórica, aunque sea salvando una trascendencia

horizontal. La renuncia a la trascendencia vertical de Dios corre el peligro de hacer del mundo un horizonte cerrado en sí mismo y en las posibilidades que de él provienen. Pero ¿no supone esto, quizá, una absolutización del mundo que se extralimita en su divinización? Añado que esta posibilidad no la veo exactamente excluida por la posmodernidad. Propiamente, este tiempo posmoderno muestra la disolución de las estructuras fuertes de la ontología en la multiplicación pluralista de las diferencias y en el conflicto de las interpretaciones. Pero, si suponemos que la multiplicación de las diferencias puede en todo caso recapitularse en el teorema unitario del debilitamiento del ser, ¿no nos encontramos frente a un metarrelato que homologa toda diferencia, negándola como diferencia real, en la única historia del ser? Aunque se multipliquen las interpretaciones, estas no harán más que confirmar el metarrelato unitario del debilitamiento del ser, que coincide con la *kénosis* divina. Pero, entonces, esta indiferenciación de las diferencias, todas ellas recapituladas en un único destino por la lectura monista de la historia del ser, ¿no viene a ser, aunque sea sin pretenderlo, la inversión del nihilismo hermenéutico, haciendo de él un absolutismo? ¿No se corre el peligro de proponer de nuevo, bajo vestimenta empobrecida, los resultados del hegelismo, o bien de idolatrar la historia? ¿Y no pasa esto porque al superponer al Dios metafísico de tradición grecocristiana con el Dios de la tradición hebreo-cristiana de hecho se ha renunciado a Dios *tout court*, leyendo unilateralmente la *kénosis* como disolución de Dios en la historia del ser?

Por estas razones sostengo que es posible que el discurso de Vattimo pueda apuntar hacia otra dirección de sentido. La introduzco con esta pregunta: si en la cruz, resultado de la encarnación, muere el Dios metafísico, ¿no podría ser que la resurrección de Cristo tenga algo que sugerir acerca del rostro de Dios? ¿Debemos renunciar por fuerza a la

trascendencia vertical de Dios para descubrir el rostro de un Dios amigo del hombre? A mi juicio, al contrario, la disolución del rostro metafísico de Dios deja espacio libre para que el Dios cristiano sea repensado como distinto del Dios metafísico, como Dios «trinitario». La *caritas* como norma escatológica y el ser como «conversación» creo que pueden desvelar la posibilidad de volvernos hacia el «rostro plural» del Dios cristiano, que vive propiamente en el juego inexhausto de la «caridad». La remisión continua de gracia de una persona a otra y a las otras impide propiamente que una prevalezca sobre la otra, manteniéndolas en la unidad de una comunión que se renueva siempre, y que –riesgo hay– podría no excluir una cierta cantidad de conflicto. Un Dios que viva del excedente de la conversación dialéctica de la caridad es un Dios que puede liberar la alteridad real del mundo creado y dejar que el mundo sea mundo, rechazándose como fundamento al que el mundo deba estar subordinado. Por otra parte, el Dios de la historia del ser es un Dios al que no se puede orar y del que no es posible blasfemar. Y, si la esperanza de que no todo ha de perderse –a juicio de Vattimo– forma parte de los puntos irrenunciables del cristianismo, me parece que hay que intentar ampliar el discurso a una esperanza para el mundo que no proceda del mundo mismo. Esta esperanza se anuncia en el rostro trinitario del Dios de Jesucristo.

En este sentido, la interpretación de la *kénosis* que hace Dotolo me parece que ofrece posibilidades hermenéuticas que van en esta dirección. Si la *kénosis* implica la legitimación del mundo como mundano, supone también el reconocimiento de Dios como lo divino, como distinto del mundo. Esta alteridad suya, que es propiamente escatológica, es un elemento liberador para toda humanidad histórica. La referencia a Dios no como la posibilidad buena que asume nombres distintos a lo largo de la historia, sino como la posibilidad buena a la que se abre el mundo como tal,

permite una distancia crítica respecto de toda economía histórica del ser.[19] Ningún orden que acaezca históricamente es Dios, y tampoco el conjunto de toda la historia es Dios.[20] Dios es lo otro que historia. Esto implica la posibilidad de una crítica, por parte de la fe cristiana, respecto de cualquier orden que pretenda hacerse pasar por absoluto, incluida una historia totalmente encerrada en su dinámica. Si nos privamos de la trascendencia de Dios, como la encarnación *no* nos invita a hacer, queda en pie una pertenencia al ser, frente a la cual no conseguimos mantener en principio una mirada suficientemente crítica. ¿Significa esta mirada crítica reconstruir el Dios sacro de la metafísica o, como dice Dotolo, una hiperfísica de Dios? No, porque en la *kénosis* puede entreverse «la superación de aquel dualismo entre Dios y mundo que hacía poco interesante la propuesta cristiana».[21] El cristianismo no contempla la historia *from nowhere*, aunque intenten hacerlo algunas de sus versiones, asustadas ante la situación actual de incertidumbre. El punto de observación cristiano desde donde hay que mirar el mundo es interior al mundo, pero no se identifica con él. Este punto de observación es Jesucristo: Dios *y* hombre sin confusión ni separación, como afirma el dogma de Calcedonia. Un «cristianismo secular», como lo llama Dotolo en la entrevista, está llamado a recorrer este camino, perteneciendo al mundo, asumiendo la historia en la que estamos arrojados, pero manteniendo frente a toda pertenencia posible una constante «reserva escatológica» que viene de la fe en el Dios de Jesucristo. Y es propiamente esta reserva escatológica la que impide hacer de la historia un absoluto. La figura de la encarnación, por lo demás, me parece particularmente adecuada a la hermenéutica y a su alergia a toda elementalidad del principio. El círculo hermenéutico pone en juego por lo menos una diastasis: dos polos que no están separados pero que no se confunden. Y precisamente por estar de manera correcta dentro del círculo evita el círculo mismo ser un círculo

vicioso convirtiéndose en virtuoso, productor de sentido sin arbitrariedad, porque cada polo debe contar con el otro. La encarnación es el círculo hermenéutico a partir del cual Dios y el mundo se mantienen sin confusión ni separación.

Esta copertenencia, que un cristianismo secular vive, impide, tanto a la fe como al mundo, establecer una relación determinable a partir solo de uno de los dos polos. La fe está llamada a dejar que el mundo sea en su mundanidad, respetando la mundanidad del mundo, sin ahogarla con una «ideología cristiana» confeccionada a priori, metafísica propiamente. Esto significa dejar a las realidades mundanas la autonomía que les compete, sin directrices que vengan de fuera. El arte no debe aprender de la fe a ser arte, y tampoco la política, la ciencia, la economía. Esto permite que la fe se deje interrogar por el mundo, que se ponga en situación de escuchar al mundo, el cual, si se dan estas condiciones, puede tener un auténtico poder de crítica frente a la misma fe, que, en esta confrontación, si es suficientemente fuerte, solo puede ganar. Pero esto permite también a la fe ser *para* el mundo. El cristianismo, en efecto, es para el mundo, no para sí mismo, y cuanto más escuche al mundo tanto más podrá modular el anuncio de salvación para que sea oído por el mundo. El mundo, en este sentido, es el que dicta las reglas de juego, no la fe. La fe no tiene el poder o el derecho de construirse un mundo de acuerdo con sus deseos. El mundo es como es y a este mundo es preciso remitirse siempre. El Verbo escogió encarnarse de un modo no neutral, adoptando estilos y saberes de una determinada humanidad histórica. A esto está llamada a hacer cada vez de nuevo la fe, como siempre ha sido en la evangelización de los pueblos. Cuando no ha obedecido al principio de la encarnación, que se traduce en la praxis de la inculturación de la fe,[22] el cristianismo ha renegado de sí mismo, produciendo sufrimientos y escándalos terribles. Allí donde ha obedecido al

principio de la encarnación, los frutos han sido de tanta altura y belleza que han dejado marcas inequívocas de santidad en la historia. Y, si esto es verdad, probablemente el cristianismo tiene también hoy algo sensato que decir al mundo. También el mundo está llamado, en libertad, a dejarse interrogar por la fe, tomándola en serio, sin aquella suficiencia algo engreída, típica de los laicistas de turno, por lo general más bien carentes de Biblia y de teología. El cristianismo tiene la tarea histórica de repetir al mundo que, legitimado en su mundanidad, el mundo no es Dios. Precisamente reconociéndolo en su legitimidad de mundo, la fe muestra al mundo su carácter no absoluto. Habiendo huido, con la secularización, de un mundo divinizado como naturaleza, el cristianismo está llamado a romper toda clausura divinizadora del mundo como historia, cerrada en sus posibilidades. A la luz de la *kénosis*, una mundanidad genuina es una mundanidad no cerrada en sí misma. El mundo no es Dios, y Dios sigue siendo la esperanza *para* el mundo, el sentido último que impide toda infinición de lo finito, toda totalización del sentido.

Todo lo dicho hasta aquí anuncia un criterio «de derecho», tomado de la encarnación, fundándose en el cual le es posible a la fe tomar posiciones sobre cómo «de hecho» el mundo va realizando su mundanidad. Si la secularización deviene, como afirma Dotolo, cifra universal de la existencia humana en la edad contemporánea y lugar donde repensar la definición de la realidad cristiana, entonces igual que será aplicable a una autocomprensión secular del cristianismo también lo será a toda mundanización que pretenda cerrar el mundo en una autorreferencialidad divinizadora. Si, por un lado, estaríamos frente a una «ideología cristiana», a la que podríamos acusar de fundamentalismo, por otro estaríamos frente a una «ideología laicista», otro tanto fundamentalista.

Con estas premisas Dotolo está en buena situación para perfilar los senderos interrumpidos de la posmodernidad como marcados por un progresivo malestar de civilización que corresponde a una civilización de malestar, mostrando las tensiones no resueltas de un intento de «nueva ideología»,[23] que, a través de los sistemas abstractos del mercado y de la comunicación tecnológica, empuja hacia nuevas posibles homologaciones alienantes. En este escenario habita el individuo posmoderno, cuya desvanecida identidad se expresa en la figura nómada del vagabundo, como firma Zygmunt Bauman. Si esta delicuescencia identitaria[24] es su fruto, entonces el nihilismo difuso demuestra que, sin una adecuada relación entre la búsqueda del significado de la vida y la afirmación de que este se muestra en un principio distinto que llama al hombre a un ejercicio diferente de la propia libertad, lo posmoderno corre el peligro de convertirse en la caricatura de sí mismo, porque abandona al hombre a la dictadura de lo fortuito, a la más deletérea anarquía, a la entropía del sentido. Tampoco vale para descubrir mejores horizontes el neopaganismo desencantado que, sin negar al cristianismo, se complace en su aceptación de la caducidad humana con mal disimulada serenidad. Negando toda deuda por contraer con otro tipo de felicidad, el neopaganismo, con sus mitos, es más bien un testimonio de cómo la energía que mueve a la búsqueda de sentido no puede quedarse prisionera de un horizonte de caducidad, angosto y contradictorio. Por último, la actual búsqueda religiosa, imprevisible hace un par de décadas, más allá de su configuración individual, alérgica a las formas institucionalizadas, muestra un elemento de fragilidad más serio: parece obedecer más al deseo de colmar vacíos de sentido que a la voluntad de disponerse a la escucha de la divinidad, proponiéndose más como respuesta a las necesidades de compensación psíquica y espiritual que como sincera apertura a la trascendencia. Lo que emerge *a contrario* de estas

posturas es que el ahondamiento del mundo hacia la alteridad de Dios puede representar aquella vía de santificación que, asumiendo el mundo en cuanto secular, responda a las preguntas más comprometidas de la vida humana personal y social[25] en la lógica excedente del Dios que es amor.

Concluyo esta introducción considerando que Jesucristo, en su singularidad, es para la filosofía y la teología, pero no solo para ellas, un gran estímulo para el pensamiento, alguien que todavía y siempre da que pensar. Una filosofía que dialogue con una inteligente teología solo puede ganar una más amplia y profunda inteligencia del ser. Una teología que dialogue con una inteligente filosofía no puede sino ganar una más amplia y profunda comprensión de Dios. Juntas: sin confusión y sin separación.

Giovanni Giorgio

1. CRISTIANISMO E HISTORIA: ENTENDER LA SECULARIZACIÓN

Giovanni Giorgio *Profesor Vattimo, la idea de un vínculo entre Dios y la historia que pueda ser leído como secularización la ha «codificado» usted, por así decir, proponiendo a nuestra atención la categoría de la* kénosis. *No quiero retomar aquí consideraciones que ha expuesto ampliamente o debatido en otras partes. Si me lo permite, quisiera intentar provocarlo a llevar más allá, cuando parezca conveniente, su propuesta. Le pregunto: aunque la* kénosis *se hace máximamente visible en el evento no victimario de la cruz, es también el hilo conductor de la revelación como encarnación y como primera alianza, que asciende hasta la creación.*[1] *Me pregunto si no ha pensado nunca en ir más allá y pensar en la* kénosis *como categoría trinitaria. En otras palabras: puesto que la* kénosis *es la modalidad propia de la revelación de Dios, podría ser posible ascender desde la* kénosis *económica a una* kénosis *inmanente. ¿No le parece a usted que el Dios cristiano, precisamente porque es «plural» –esto es, trinitario– puede representar ya de por sí un «debilitamiento» o una deconstrucción de un rígido monoteísmo metafísico y, por tanto, una secularización de un Dios sacro?*

Gianni Vattimo Sí, creo que es una buena sugerencia, y que podría asumirla como un contenido implícito, por así decir, de mi tesis. El problema es que yo, quizá cada vez más, a partir de *Creer que se cree*, he comenzado a tener

miedo de hacer afirmaciones teológicas, en el sentido propio de afirmaciones «sobre Dios». Ciertamente, la *kénosis* me permite escuchar el mensaje de la revelación judeocristiana, pero, si la tomo demasiado al pie de la letra, entendiéndola como una «descripción» de cómo es Dios, la cosa comienza a turbarme. Mi teología en este sentido puede llamarse solo negativa, es decir, es una teología de la *kénosis*, que quiere decir que, si hay un Dios, la única cosa que llego a saber de él es que se deshace, que se presenta como aquel que se sustrae. Si, además, debo también tomar esto como una característica interna de la vida divina, no creo que sea una contradicción, pero no lo he hecho nunca, y la única reserva que tendría al respecto es que se convierte, de nuevo, en una afirmación teológica, esto es, teo-descriptiva, teo-explicativa, teo-especular. Por consiguiente, tengo problemas. Pero estoy convencido de que sería hermoso pensar que, si hay una divinidad, su carácter es no permanecer, mostrarse solo de espaldas mientras se aleja, ser constitutivamente algo que se deshace, que se rebaja.

GG *Me agradaría pensar que esa idea deconstruida de Dios podría ser indicio de una «vida» intradivina kenótica: sea porque cada uno de los tres es continuamente enviado al otro, puesto que la vida divina se presenta como un retículo de relaciones, de remisiones a los otros, reenvío inexhausto, destitución de la «presencia»; sea porque en este* commercium *Dios no «es», sino que «acontece» en el vértigo del «juego» intradivino que juega libre de todo «porqué». Es propiamente libre evento de la caridad. ¿Podría ser una idea posible, para usted?*

GV Sí, ciertamente. Le dirigiría incluso a usted la misma pregunta. ¿Podría ser una idea posible, también para usted? Ahora bien, con todos mis respetos por lo que hablamos, me pregunto hasta qué nivel puede llegar una teología, todavía ortodoxa de alguna forma, en la lectura de ciertos textos.

Porque a mí esto me parece muy bien, pero no consigo ni siquiera decidir si puedo identificar a Dios con el evento del ser o el evento del ser con Dios, o ambos como si fuera uno la alegoría del otro, sin que uno prevalga sobre el otro. ¿La verdad del Dios cristiano sería el evento heideggeriano del ser que se anuncia mientras se sustrae? Sí y no. Podría ser también lo contrario. ¿El evento de Heidegger encuentra realmente su verdad en el anuncio cristiano? No creo que haya una dirección de sentido único del acontecer, hasta el punto de que digo a veces, por ejemplo, que el nihilismo del pensamiento débil es la verdad del cristianismo actual, pero nunca con la idea de que así hemos interpretado la verdad de aquel discurso alegórico, mitológico, etcétera. No me parece que exista una estructura racional última a la que referir lo otro.

Me resisto a la idea de que solo puedo hacer teología si pienso que la teología es un discurso descriptivo riguroso. Pero, si es solo una manera de trasladar los discursos de un nivel a otro, de la Biblia a la filosofía, de la filosofía a la Biblia, entonces perfecto. Son formas diversas de vivir el encuentro con estos contenidos. Por tanto, no me escandalizo ni pizca ante la idea de que se pueda hablar de una vida intradivina de tipo kenótico, de ese remitirse a los otros. Pero pregunto algo que me parece fundamental: ¿la «verdad» del cristianismo es remitirse a los demás? ¿La «verdad» del pensamiento heideggeriano sobre el evento es remitirse al diálogo, esto es, a la conversación como ha explicado Santiago Zabala en sus libros?[2] Es posible, pero entiendo «verdad» de acuerdo con otra interpretación. Aquí probablemente concordaría con Pareyson, quien ciertamente no creía que hubiera una verdad bajos los múltiples aspectos con que se presenta, sino que todos sus múltiples modos de ser dicha eran maneras de darse de una verdad que no podía nunca aislarse en un contenido básico. Lo que al final

me lleva a resistir es la idea de una teología descriptiva que diga: Dios está hecho así y asá.

Además, una enésima versión de la *kénosis* es esta: la teología tiene para mí sentido en cuanto al final se habla de la Iglesia, de la historia de la humanidad. Es decir, me interesa la *kénosis* para poder polemizar con el papa, no porque así descubro cómo es Dios. Y no se trata solamente de un propósito de católico intolerante, sino de algo más: es otra manera de tomarse en serio la *kénosis* sosteniendo que la historia de Dios es también la historia de la humanidad, de la Iglesia de estos tiempos. De otro modo no tendría demasiado sentido. He aquí por qué la teología como tal, una teología puramente científica, que se demore en desentrañar este o aquel tema sin preocuparse de lo que sucede, qué sé yo, en la India, no me convence. De hecho, si Dios es propiamente el kenótico, aquel que se remite, quiere decir que también los sucesos de aquí, en Roma, o bien en Benarés son su historia, su historia intrínseca. Esta es la que me interesa. No quiero nunca olvidar demasiado este último aspecto, más cercano a nosotros, de la *kénosis,* esto es, el hecho de que puedo hablar de Dios solo en cuanto luego me lo encuentro en la vida cotidiana, discutiendo con el clero, yendo a la onu, etcétera. Esto es la teología. Entonces, me parece bien lo que usted propone, en la medida en que sea posible mantener a la vez lo que sostengo aquí, esto es, sin abstraer demasiado hacia tecnicismos teológicos. Y me parece que es un terreno en el que debemos comprometernos, aunque yo no tenga demasiadas cosas que decir al respecto.

GG *Profesor Dotolo, las consideraciones del profesor Vattimo, que se resisten a una teología que se constituya en «descripción» fija de cómo debe ser Dios, pueden alcanzar también a una cierta tradición, tanto intrabíblica como cristiana, que lee las Escrituras como interpretación*

continua, esto es, como relectura y actualización del pasado. Se podría decir quizá que el cristianismo vive de esta dinámica, hasta el punto de que no me parecería del todo erróneo sostener que el cristianismo judaico, por ejemplo, es y no es el cristianismo de los Padres de la Iglesia, y este, a su vez, es y no es el cristianismo medieval, y este, también, es y no es el cristianismo moderno, y así sucesivamente. En este sentido, debería haber, si entiendo bien su pensamiento, una «redeclinación», una relectura del cristianismo para la actualidad.

Carmelo Dotolo Sí, es cierto. Comparto esta caracterización que da al cristianismo una fisonomía de hermenéutica constante del núcleo originario del mensaje. El *kérygma*, o bien el anuncio de la novedad del Evangelio, está por naturaleza abierto a una constante tematización de su especificidad, en relación con los momentos históricos que provocan su potencial credibilidad. En este sentido, es una riqueza de la identidad cristiana asumir la tradición como lugar a partir del cual se inicia un recorrido constante de replanteamiento del núcleo evangélico, o, mejor, del centro del mensaje cristiano. No es casualidad que en estos últimos cien años por lo menos por dos veces haya salido a flote la pregunta por la esencia, por la *Wesen* del cristianismo. Es interesante ver cómo a comienzos del siglo xx algunas publicaciones (seguramente la más importante, la que inició la problemática en dicho siglo, es la de Adolf von Harnack), y en el año 2000 algunos simposios europeos, han reemprendido esa pregunta que señala un dato: el cristianismo, en su esencia, es movimiento estructuralmente adecuado a los tiempos, es crisis que interpreta constantemente el pasado, pero no porque el pasado no haya dado respuestas, sino porque esas respuestas tienen esa vigencia cultural que el hoy recibe, pero también modifica y transforma.

GG *Aprovecho lo que me dice para abrir el discurso sobre la relación entre cristianismo y secularización, que parece anunciar propiamente el modo en que el cristianismo puede hoy releer fecundamente sus raíces. Usted ha desarrollado una tesis sugerente,*[3] *en muchos aspectos cercana, pero no exactamente superponible, a la de Gianni Vattimo sobre el teorema de la secularización. Si entiendo bien, ante todo supone la subsistencia de una «copertenencia problemática de lo posmoderno con la modernidad misma, más allá de una mera alternativa (que quizá no puede proponerse)»,*[4] *y, supuesta esta copertenencia, especifica el elemento cualificador de la diferencia entre lo moderno y lo posmoderno respecto a lo que los precede en la «hendidura abierta por el rechazo de la aridez de la ontoteología como resultado de la metafísica clásica».*[5] *Existiría, por tanto, a su entender, (a) una ruptura con la modernidad respecto de una modalidad «metafísica» de la comprensión del mundo, y (b) una continuidad entre modernidad y posmodernidad, aunque dentro de la diferencia, dada por el proceso de secularización. ¿Puede aclararnos estos dos puntos?*

CD La ruptura que la contemporaneidad ha iniciado con la modernidad tiene aspectos en mi opinión muy interesantes por el hecho de que la cultura posmoderna ha tenido el mérito de poner en cuestión una estructura filosófica, ética, teológica, cultural, que se fundaba sustancialmente en una idea metafísica de tipo especular. Con esto no quiero decir que la metafísica moderna haya, de alguna manera, con expresión weberiana, enjaulado a la historia o haya hecho de la historia un hecho imposible de reinterpretarse en la dinámica de un diálogo constante. Desde este punto de vista, una primera tesis que pretendo afirmar es que la modernidad tuvo ciertamente el mérito de poner en marcha el proceso de liberación, un proceso de emancipación respecto de determinadas estructuras cognoscitivas y éticas anteriores, pero no se atrevió a poner en práctica la expulsión de la metafísica de la

fenomenología, lo que, en ciertos aspectos, bloqueó su mecanismo interpretativo. Y la bloqueó sobre todo en la interpretación del cristianismo, y sobre ello volveremos, y en la posibilidad de dar comienzo a otra conciencia histórica. Desde esta perspectiva, la posmodernidad, como pretende expresar la etimología más o menos fiable del término, ha tenido el mérito de recuperar de la modernidad las dimensiones, los aspectos que pueden redirigir las preguntas de la historia. Y que pueden hacer de alguna manera que el hombre en su búsqueda –que es búsqueda de sentido, de verdad– ponga en marcha una lógica distinta de la comprensión. En este sentido, el mérito de la filosofía hermenéutica, que en la contemporaneidad posmoderna ha asumido un valor prominente, incluso, según algunos, enfatizado de un modo exagerado habida cuenta de su límite metodológico, es haber ofrecido a los hombres y las mujeres de nuestro tiempo una chance, una posibilidad: la de ser sujetos activos en la interpretación de lo real, y pasar lo real por un tamiz no necesariamente ligado a módulos estandarizados, sino a las posibilidades de sentido que la posmodernidad ofrece, recuperando valores que la modernidad había intuido pero que dejó de lado. Dicho de otra manera: me parece que la posmodernidad recupera hermenéuticamente la raíz más auténtica de la modernidad, raíz que –si la tesis no resulta exagerada– identificaría con la perspectiva bíblico-cristiana del mundo, de la historia, del hombre, y, por tanto, también de Dios. En este sentido, la posmodernidad asume, en la recuperación de esta raíz, aquella dinámica problemática pero también fascinante que llamo, siguiendo una muy larga tradición en la que me inspiro, dinámica o dinamismo de la secularización.

GG *Por lo que se refiere al cristianismo «ontoteológico», parece recuperarse un cristianismo más bíblico, en cuyas raíces arraiga lo nuevo de la modernidad. Sería la herencia bíblica que piensa «modernamente» al*

hombre, por ejemplo, como ser de la libertad ya sea en su relación de partnership *con Dios, ya sea como ente autónomo en la proyección histórica de un mundo desacralizado. En este sentido, la modernidad como secularización del cristianismo parece unir en idéntico destino cristianismo y Occidente moderno o posmoderno en los valores fundamentales. La pregunta es: ¿un cristianismo «metafisicizado», y «jurisdiccionalizado», añadiría Quinzio, se ha convertido realmente en una moneda fuera de curso? Por doquier se asiste hoy a una especie de retorno de esta manera de vivir y pensar el cristianismo, justificado por un deseo de disponer de puntos firmes, de fundamentos seguros. ¿Qué podría sugerirnos a este propósito?*

CD Es evidente que la opción de un cristianismo que sepa asumir con coherencia las implicaciones y las consecuencias de una perspectiva de secularización lleva la reflexión a una encrucijada importante. Si, por un lado, el cristianismo descansa sobre módulos, estilos de vida, normas interpretativas estandarizadas, por otro. precisamente el encuentro y el diálogo con la modernidad llevan al cristianismo a comprenderse como una experiencia religiosa dinámica, una experiencia religiosa que históricamente construye su proyecto de vida. Con esto pretendo decir que es más fácil pensar en un cristianismo cuyo marco de referencia sea obvio y dado por descontado: la liturgia es así, la iniciación cristiana es esta, mi relación con Dios está mediada por determinados preceptos y normas... Y es también verdad que este tipo de cristianismo que aparentemente transpira seguridad responde más a una religión estática estanca que a una experiencia religiosa enraizada en la afirmación bíblica de una relación entre *partners* libres y fiables. En este punto me parece importante otra cuestión: ¿debemos optar por un cristianismo que, con la lógica de una intuición moderna, sepa estar a la altura de los tiempos, o debemos volver a

formas de cristianismo que prefieran el hecho aceptado de una tradición estática más que el empuje de una tradición dinámica y, por tanto, de una identidad abierta? Desde este punto de vista, me parece que hoy no podemos volver atrás, la encrucijada se convierte casi en una señal obligatoria: elegir un cristianismo capaz de dialogar con la posmodernidad significa elegir un estilo de cristianismo que se enfrenta a los problemas contemporáneos, aun cuando estos provoquen cambios en la misma identidad. Una identidad cerrada acaba siendo vecina de fundamentalismos interpretativos y de estructuras religiosas que prefieren de alguna manera protegerse del choque con la historia, más que estar en diálogo con ella.

GG *Profesor Vattimo, todavía una consideración crítica sobre la relación que usted establece entre cristianismo y secularización, que mira hacia la vertiente opuesta a la de la identidad estática del cristianismo, que hoy, según Dotolo, es una opción a evitar. Tomo como pretexto lo que usted ha escrito: «Todos los fenómenos de secularización de la modernidad en cuanto desacralización de lo sagrado, son la herencia del cristianismo. El debilitamiento es una visión de la modernidad como auténtica realización del cristianismo en términos no sacrales. La modernidad interpreta el cristianismo en términos de derechos individuales y de libertad de conciencia, cosas contra las cuales la Iglesia ha militado siempre a muerte. Como sucede hoy. Ello no quita que, en mi opinión, la autenticidad del cristianismo sea el pensamiento moderno-liberal-socialista-democrático, a despecho de todos los papas y los cardenales. El nihilismo posmoderno es la forma actualizada del cristianismo. Y, por lo tanto, el pensamiento débil es la única filosofía cristiana en el mercado. Pero el mercado pasa de esto».*[6] *Le pregunto: una fe «reducida»*[7] *en la que solo se salva la caridad, «y todo lo demás es dejado a la no definitividad de las diversas experiencias históricas»,*[8] *¿no le parece una fe que, siendo demasiado*

«abierta», pierde mordiente y se diluye en una especie de religión civil, la del pensamiento moderno-liberal-socialista-democrático, demasiado complaciente con el presente y con sus exigencias,[9] *haciendo el juego, más bien, al tardocapitalismo global?*

GV No, no lo creo. Es verdad que en mis escritos aparece cada vez más el lado *destruens* de la emancipación que el lado *construens*. No obstante, para la parte *construens* me inspiro posiblemente en aquella frase tan ambigua de *Ser y tiempo* que dice «que el Dasein escoja su héroe». Pongo un ejemplo para explicarme: una Iglesia que predica la religión cristiana, ¿qué cuenta? Relata las historias de los santos, de los mártires..., esto es, elige y reelabora continuamente grandes ejemplos de su pasado. Jesús mismo sigue siendo, en este sentido, un *exemplum*. Esta elección libre de ejemplos uno puede realizarla por sí mismo, pero puede también aceptarla de la comunidad, la cual, de acuerdo con sus experiencias, elige los ejemplos más pertinentes de su propia historia. Así, la comunidad en ciertas épocas prefiere a los cruzados como ejemplos, porque quizá el «turco» está a las puertas, destruye nuestras casas, etcétera, mientras que en otros momentos toma como ejemplos a los misioneros que construyen hospitales en África, luchan contra el sida, cavan pozos donde no hay agua, etcétera. No me parece tan escandalosa la cosa. Lo que de algún modo garantiza el contenido de este fe mía es que, por una parte, es simplemente anti-idolatría respecto de cualquier «ley natural» y de todo lo que depende de esta última, pero, por otra parte, es una historia de santidad, de salvación, de ejemplos de caridad. Todo esto creo es lo que haría si yo fuera el papa. No se trata de continuar la empresa desesperada de intentar mostrar que los contenidos de la verdad cristiana corresponden a la verdad de la razón, que es el ambiente en que se mueven los contenidos de la *Fides et ratio* [Juan Pablo II, 1998]. Esta empresa se funda en una estaticidad metafísica que ya nadie asume de

modo realista, porque nadie cree ya en la *philosophia perennis*. En cambio, lo que puede hacer seriamente el papa es ayudar a la comunidad a escoger sus propios héroes de la caridad, o bien a construir una ética cristiana, eligiendo, por ejemplo, a la Madre Teresa de Calcuta como *exemplum* mejor que al Padre Pío, o bien eligiendo a ambos. En mi opinión, aquí está la vitalidad del cristianismo, y no, por cierto, en la repetición de tesis de teología racional, según las cuales por el hecho de que hay entes debe existir el ser supremo que los ha creado.

Desde mi punto de vista, sostengo que no tengo criterios éticos absolutos, pero ¿dónde puedo ir a buscarlos? En la transmisión, en lo que heredo. ¿Y sobre qué base los elijo? Concretamente elijo siempre la alternativa que me hace más libre desde el punto de vista de la proyectualidad. Por eso, elegir la metafísica de la ley natural contra la secularización me parece negativo. A la postre, cuando ya se han roto todos los criterios prescriptivos, queda por lo menos que encuentro al otro, esto es, encuentro el problema de la caridad para con el prójimo, el problema de la comprensión, etcétera. Ciertamente, alguien puede decirme: «Nadie *te prescribe* que debas amar a tu prójimo». Efectivamente, no, pero lo prefiero. ¿Por qué? Porque estoy hecho así, porque me gusta estar en paz con los otros, etcétera. Todos, argumentos que no son argumentos teóricos apremiantes, del tipo «si..., entonces...» Pero cuando te has librado de los ídolos (por ejemplo, en la actualidad, que debas afirmar la civilización occidental contra el islam, o que debas afirmar el mercado contra la intervención del Estado, etcétera), ¿qué te queda? Queda la relación con los demás, que en conjunto son cualesquiera otros, pero también los otros de tu comunidad, esa que constituye tu referencia, aquella que prefieres y en la que confías. La Iglesia es esto. No sé hasta qué punto no valdría la pena elaborar una eclesiología de este tipo, más histórico y menos dogmático.

Pero esto no quiere decir que la Iglesia deba adaptarse a todo, sino que está activamente comprometida en profundizar en el patrimonio de la revelación o de la historia de la comunión de los santos. Esto no me parece tan escandaloso y, por otra parte, creo que lleva bastante menos carga dogmática de lo que normalmente se entiende.

GG *Profesor Dotolo, esta lectura de Gianni Vattimo parecería sugerir que, aunque Occidente moderno y cristianismo secular son parte de una misma historia, también hay alguna dialéctica que se resiste a una total identificación. ¿Qué piensa usted?*

CD De lo dicho emerge una constatación importante: sería ilusorio pensar que el cristianismo y el Occidente moderno puedan ser simplemente accidentes de un transcurso histórico. Creo que el Occidente moderno y el cristianismo se encuentran coimplicados en la idealidad constructiva, en la proyectualidad de la historia; por tanto, hablar de un cristianismo que de algún modo pueda vaciarse de una reciprocidad que lo ha alimentado de alguna manera y que él mismo ha contribuido a alimentar es una valoración históricamente inadecuada y, desde el punto de vista de los desarrollos de la historia de los efectos, imposible de hacer. Pongo un ejemplo: la idea de libertad, que la Ilustración, con toda su problemática, asumió convirtiéndola en un concepto clave, es sin duda una categoría mental que la modernidad recibe también de la tradición cristiana, de aquel cristianismo que por su inculturación histórica sintetiza (tal vez enfatizando en algunos momentos uno de los dos aspectos) la herencia bíblica y la herencia de la tradición helenística. Esto no hace sino indicar que es imposible eliminar la pertenencia, tanto en el plano historiográfico como en el teórico. Coexistir sin fracturas, sin embargo, no es tampoco una hipótesis que se pueda afrontar serenamente o sin que se perciban sus aristas y su problemática.

Por lo que no hay separabilidad si no es con una opción prejuzgada, pero tampoco hay adhesión sin bandazos o sin críticas, porque el cristianismo lleva consigo esa «reserva escatológica», esa crisis de verificación profética que intuye o hace intuir a la modernidad lo que no funciona respecto a los proyectos de emancipación del hombre o de liberación de la historia.

GG *Por tanto, paradójicamente, debe decirse que es a modo de declinación del cristianismo como asume la secularización su pleno sentido: modernidad y cristianismo, en otras palabras, se entienden ambos a la vez y no una contra el otro. Esto significa que la relación entre religión y secularidad, típica de la modernidad, lejos de ser un malentendido, es una perspectiva propia del cristianismo, y la categoría que la expresa, la de «secularización», superando las rígidas periodicidades historiográficas, puede proponerse para ser, como usted sostiene, «tanto metáfora y cifra universal de la existencia humana en la edad contemporánea como espacio donde repensar la definición de la realidad cristiana».*[10]

CD Propiamente, la secularización, o, mejor, el depósito de significado que esa categoría contiene, ilumina todo lo que se ha dicho anteriormente, a saber, la relación entre valor del Occidente moderno y el cristianismo. Si asumimos la secularización según la lógica bíblico-cristiana, podemos afirmar que la secularización es ante todo una afirmación de lo humano y de su identidad: el hombre es aquel que vive en la historia proyectando su existencia, su mundo, con una autonomía que le compete por estar en relación con Dios que lo crea y se revela a él con la libertad de un *partner*, al que ha de responder en sentido positivo o negativo. Por ello, pienso que es propiamente la mejor perspectiva de la filosofía, a la que debemos añadir la aportación de la filosofía de inspiración cristiana, que nos hace entender que la secularización es cifra del universal antropológico. El hombre en su

identidad no es un ser dependiente demediado, un títere sin hilos; no es la casualidad de un capricho o una apuesta del juego de los dioses marcado por una especie de déficit ontológico que debe reparar.

Aún más, la secularización ayuda a rediseñar la identidad cristiana, en el sentido de que, si el cristianismo quiere ser capaz de responder y de dar razones de su fiabilidad y significatividad, debe permanecer anclado en el hombre. Un cristianismo que debiera, por cualquier motivo, alejarse de esta preocupación humanizadora, de esta capacidad de hacer del hombre el centro de una existencia racionalmente libre..., un cristianismo que debiera borrar esta vocación suya tendría pocas cosas específicas que decir. Si el cristianismo no deviene, con una provocación bonhoefferiana, a-religioso –esto es, si el cristianismo no confirma que la misma experiencia religiosa está al servicio de la liberación del hombre, y no a la inversa–, resultaría ser una religión incapaz de incidir en los mecanismos de la historia y en la organización de la existencia. Para poner un ejemplo: el cristianismo, desde un punto de vista de la estructura religiosa, es más esencial que las demás religiones, porque parece dar señales que requieren un discernimiento atento y una lectura abierta de los signos de liberación y salvación que atraviesan la vida. No basta estar «ligados» –utilizando una de las etimologías de la palabra «religión»– a la norma de un precepto o a una praxis que parece garantizar la certeza de ser libres, salvos, felices, etcétera. El cristianismo llama al hombre a una crisis, a una duda que pone en juego el camino, la elección, la reflexión, porque, si la certeza de un gesto o de una palabra no produce el efecto de modificar la mirada sobre la realidad, ello es señal de una religión bloqueada, improductiva. No quisiera complicar demasiado las cosas, pero me parece que un cristianismo secular puede poner la experiencia religiosa, esto es, la relación con Dios, al servicio de una humanización abierta al Misterio. Y este es el motivo por el

que el cristianismo es, en la historia, una de las religiones con una fuerte dimensión profética, mesiánica, en la que la fidelidad a Dios se mide por la fidelidad compasiva a la historia concreta de hombres y mujeres.

GG *El profesor Dotolo sostiene, por consiguiente, que un cristianismo secular puede poner la experiencia religiosa, es decir, la relación con Dios, al servicio de una humanización abierta al Misterio trascendente. Ahora bien, creo poder decir que la lectura kenótica que usted propone, profesor Vattimo, disuelve la trascendencia de Dios que, en la* kénosis, *propiamente se destrascendentaliza, se vuelve historia, hasta identificarse con su «disolución en la interpretación histórica».*[11] *En otra parte Carmelo Dotolo sostiene que usted correría el riesgo de una especie de «infinitización de lo finito como horizonte último e intrascendible»*[12] *que, en definitiva, impediría entender el mundo como mundano, convirtiéndolo en un absoluto, porque renunciaría a su apertura al Misterio trascendente. ¿Qué puede decirnos al respecto?*

GV Sigo pensando que la trascendencia es sobre todo una trascendencia horizontal y no vertical, si debo decirlo bruscamente. Es decir, Dios es la novedad del acontecimiento, no algo o alguien que está en alguna parte en un orden distinto del mundano. De otro modo sería difícil tomarnos en serio la *kénosis*. Es cierto que, si uno dice que hay *kénosis*, dice que hay un abajamiento. Pero ¿desde dónde? Evidentemente, desde algo que está más arriba. Pero entonces me parece que tomamos demasiado descriptivamente, demasiado al pie de la letra, todos los conceptos, incluido el de la trascendencia. Trascendencia que propiamente no niego, solo digo que se da en la modificación continua de un plan de salvación que está en curso. La trascendencia es el plan de salvación que se contrapone, arrastra los eventos, o los juzga desde un punto de vista distinto al de los meros

eventos. Pero «distinto» no quiere decir que esté situado «en lo alto», o en alguna parte.

GG *¿No podría decirnos algo más sobre la idea de lo que ha llamado «trascendencia horizontal»?*

GV De acuerdo. ¿Por qué me interesa la trascendencia? ¿Porque quiero que haya dos órdenes de realidad, uno «aquí» y otro «allá»? No. ¿Debería querer que hubiera otra realidad porque esta no va bien? Pero entonces la relación de la trascendencia con esta realidad que no va bien es una relación de futuro, de propuesta, de cosas por hacer, y no ciertamente de niveles, de planos de realidad. Por eso prefiero hablar de trascendencia horizontal, como, por lo demás, hacen muchos otros, e hizo también Heidegger cuando habló de *Transzendenz schlechthin* [trascendencia pura y simple]. En Heidegger, trascendencia significa *Dasein* como proyectualidad en acto, que existe con miras a algo que se presenta como una posibilidad, a menudo una posibilidad positiva.

GG *Objeción: ¿no se corre el peligro –como sugiere Dotolo– de achatar lo divino reduciéndolo a una mera prolongación de lo humano, en lugar de pensar la divinidad como un Otro al que hay que escuchar y con quien hay que contar? ¿O en lugar de pensar a Dios propiamente como lo que yo no soy?*

GV Sí, claro, Dios es lo que yo no soy, pero que, no obstante, tiene una relación conmigo, como una llamada. Si puedo oír la palabra de la divinidad, es porque hablamos un mismo lenguaje. Si no, de nuevo, ¿qué es la *kénosis?* Me doy cuenta de que el concepto de *kénosis,* Dios como aquel que se da, es ambiguo, sobre todo porque puede acentuarse la parte del donante o bien la parte del don que se recibe. Si se acentúa demasiado la

parte del donante, entonces se piensa que el donante está allí, ocupándose de lo suyo y *también* dándome algo a mí. Esto me parece algo exagerado. Viendo la cosa por la parte del don, nos encontramos frente a la misma cuestión, pero presentada ahora desde un punto distinto: el don sería algo del donante pero no el donante mismo. También esto me parece demasiado. La trascendencia de lo kenótico, de lo kenotizante, de aquello que se da, es una trascendencia que se revela solamente en el darse. Es lo que pasa con la relación causa-efecto. Debería aislar la causa que es anterior e independiente del efecto sobre mí..., pero no sé nada de ella. Más bien diría que la acentuación de una trascendencia que sitúa a Dios en un plano distinto podría ser incluso peligrosa. Si, en efecto, damos por supuesto el «aislamiento» de Dios, entonces el problema es el siguiente: ¿cómo puede Dios relacionarse con lo humano si habita en otro plano de realidad? En mi opinión, Dios no está en ninguna parte. De hecho, Jesús dice que «el reino de Dios ya está en medio de vosotros» (Lc 17,21), o bien «donde están dos o tres congregados por razón de mi nombre, allí estoy yo entre ellos» (Mt 28,20). Pienso siempre que esta idea de Dios que está presente cuando estamos reunidos en su nombre no significa solo que «estoy naturalmente en el cielo, pero cuando os reunís yo también estoy allí». No, significa más bien que «estoy *solo* allí».

Ya sé que en esto hay peligro de panteísmo, de inmanentismo. Pero el peligro está solo si a esta inmanencia se le contrapone una trascendencia siempre de tipo objetivante. Como si esta inmanentización significase equiparar a Dios con la realidad mundana. En realidad, inmanentismo y trascendentalismo son dos caras de una misma posición objetivante metafísica. Aunque no comulgo con «observancias teológicas», quisiera intentar ser fiel al texto del que parto, que es la Sagrada Escritura. ¿Hasta qué punto la Escritura me vetaría pensar como sostengo? Y lo que sostengo

me parece bastante coherente, porque la afirmación de una trascendencia separada, que no corre los riesgos que yo corro, supone siempre el problema de cómo pueden relacionarse los dos planos. Si hay otro orden, si existe otro plano, entonces se abre la cuestión de la relación entre naturaleza y gracia, o en todo caso entre el plano trascendente y el plano inmanente, dando pie a innumerables cuestiones. No me parece, en definitiva, una gran ventaja sostener que exista esta forma de trascendencia.

GG *Desde esta óptica, ¿se podría quizá desempolvar la idea de un Dios escatológico que representaría también una garantía para la proyectualidad del sujeto? Me explico: el hecho de achatar la trascendencia sobre la inmanencia corre el peligro de prejuzgar al sujeto en su proyectualidad. En efecto, si el sujeto no tiene un horizonte último de bien, de justicia a que referirse, entonces ¿sobre qué base proyecta?*

GV Estoy de acuerdo. Diría que «Dios es la posibilidad buena del hombre». Pero, por otra parte, esta posibilidad buena, que debe parecerme suficientemente distinta del orden existente para ser una posibilidad alternativa, ¿de dónde la saco? ¿Dónde encuentro la posibilidad buena de mi futuro? En ciertos aspectos de mi pasado (del que también la Escritura forma parte) que se distinguen de otros, que no representan una posibilidad buena, como, por ejemplo, los campos de exterminio. En todo caso, es en la historia transmitida donde se anuncia también el futuro bueno posible. En esta perspectiva se abre la cuestión de cómo se me da Dios, es decir, si Dios se me da como mi posibilidad buena, entonces a mí me parece cada vez más que esta está representada por los vencidos de la historia, que tienen mucho más para dar que los vencedores. A la postre, cómo diría..., la religión no es sino la conciencia de clase. No quisiera exagerar, pero la voz del ser como trascendencia es la voz del ser en cuanto reprimido y que todavía debe

expresarse; es la voz de los pobres que deben conquistar la salvación. ¿Acaso no dice el Evangelio: «Bienaventurados los que... porque serán...» (cf. Mt 5,1-12)? Digo siempre que cuando en Italia se decía «¡Que venga el Bigotes!» [*«Ha da veni' Baffone!»*], había más política, porque existía otro orden al que podíamos aspirar. En realidad, nadie lo deseaba verdaderamente, pero, ¡qué caramba!, «¡Que venga el Bigotes!»; algo debe y puede cambiar. Esto me parece que es el escatologismo de las posibilidades buenas. Es decir, se sabía que en alguna parte existía ese Stalin, que luego se reveló como alguien del que se esperaba todo menos que viniera. Recapitulando: hay un componente escatológico en la dimensión ontológica de nuestra existencia, una proyectualidad que viene de fuera en la medida en que no se identifica con lo dado existente, pero que hay que desenterrar de entre lo transmitido.

Concluyo diciendo que tampoco yo estoy demasiado satisfecho con esta respuesta, pero lo estoy todavía menos con la alternativa propuesta por Dotolo.

GG *Profesor Dotolo, volvamos a la relación entre secularización y cristianismo tras lo dicho por el profesor Vattimo. No creo que pueda usted compartir esta disolución de Dios en la historia y su inmanentización. Situándome en su punto de vista, me parece con todo interesante y hasta provocadora una tesis que usted sostiene.*[13] *Según ella, la secularización debería entenderse no solo y no tanto como proceso, sino más bien como principio hermenéutico teológico que, reconduciendo el mundo a la condición que le compete, la de* saeculum, *se propone como cese definitivo de visiones del mundo no conciliables con la novedad del evento cristiano (léase: resultado onto-teológico de la metafísica clásica). Y decía explícitamente que «la intuición propia de la secularización se centra en la urgencia de un modo diferente de hablar acerca de Dios. La crisis del*

discurso acerca de Dios y, por consiguiente, la dificultad de explicar el significado del teocentrismo trinitario, echan sus raíces en el déplacement *de una auténtica reflexión sobre el Dios revelado por Jesucristo hacia espacios propios de un teísmo filosófico que lentamente había agotado la diferencia infinita del Dios cristiano».*[14] *Por tanto, ¿sería la secularización una bocanada de aire fresco para la fe vivida y la teología que procura pensarla, porque desarrollaría una crítica radical del espesamiento metafísico de la ontoteología, reabriendo una vía, aunque problemática, hacia el rostro cristiano de Dios?*

CD Lo dicho nos lleva finalmente a afirmar que la secularización es un principio hermenéutico para comprender el espesor teológico del cristianismo. ¿Qué pretendo decir? Que la secularización redefine el cristianismo o en todo caso lo obliga a una rigurosa autocomprensión, porque pone como horizonte de referencia ineludible la singularidad de Jesucristo. Esta singularidad permite al cristianismo purificar la tentación típica de la experiencia religiosa de construir un concepto de lo divino hecho a propia imagen y semejanza; o, mejor, pensar lo divino con categorías que la reflexión filosófica y religiosa ha deducido de su argumentario. El cristianismo ha provocado un *shock* teórico y ético a la búsqueda del hombre: pone delante no una idea de Dios, sino al Dios mismo que te sale al encuentro con su alteridad. Este evento coge a contrapié cualquier concepción teístico-religiosa, no porque el hombre no pueda usarla según le plazca, sino porque debe de algún modo hacer frente a una realidad que lo saca de su perspectiva inicial. Desde este punto de vista, se comprende que un Dios que establece alianzas, un Dios que se hace hombre, nos pone ante la evidencia de un evento que intercepta el curso de la historia, llamándola a revisar un concepto de lo divino que no fuera más que la hipotética conclusión de un procedimiento racional. En

esto me parece útil retomar la intuición de Tomás de Aquino[15] en la presentación de sus vías para demostrar la existencia de Dios, las *viae ad Deum*, que con terminología poco precisa en la historia de la filosofía se han llamado «*pruebas* de la existencia de Dios». Se habla de «vías», por tanto, de posibles itinerarios. Cuando Tomás llega a la conclusión de cada vía, hace esta anotación: muestra que esa vía es para muchos algo importante, diciendo que el Dios al que se llega es algo o alguien «al que todos llaman Dios». En otras palabras, este no es el «Dios que va a tu encuentro», sino el Dios al que llamamos así, como conclusión de un razonamiento que de alguna manera intenta llegar a un principio absoluto que justifique lo real: «y a este llamamos Dios». Viceversa, el cristianismo también puede llegar a esta conclusión, pero el comienzo sobrecogedor de su propuesta es que Dios ante todo se muestra y se deja llamar de un modo distinto de eso que todos llaman Dios. Este giro es decisivo. El cristianismo señala la «extrañeza» de una dirección histórica, en la que Dios se deja encontrar. Se podría objetar que también es esta una construcción precaria y de alguna manera delicada porque afirma un principio partiendo no de una idealidad, sino de un evento histórico. Pero en la hipótesis de ambos recorridos no es posible no ver la diferencia: un razonamiento que no percibe el Dios que va a tu encuentro es un razonamiento que dice de Dios todo lo que quiera decirse, y no dice de Dios lo que puede decirse después de haber escuchado lo que Dios quiere decir al hombre.

GG *Estas consideraciones suyas parecen abrir –digámoslo así– una cierta problemática sobre los clásicos* praeambula fidei *cristianos: por un lado, parece usted admitir de alguna manera un cierto itinerario-preambular a la fe, porque, por una parte, hace referencia a las experiencias religiosas que de alguna manera impulsan al hombre a la búsqueda de una alteridad trascendente; por otra, parece que el Dios cristiano rechaza y de algún*

modo bloquea este movimiento obligándonos más bien a una actitud de aceptación que de construcción activa de una identidad de Dios, que se expone a ser más una proyección del hombre que un decir sobre Dios a partir de sí mismo.

CD Sí, es evidente que el término *praeambula fidei* tiene una historia, que pertenece a la teología filosófica, o posiblemente –según se expresa la apologética clásica– los *praeambula fidei* eran los elementos o las matrices que el hombre poseía naturalmente y en cuyo interior se integraba, de algún modo, el contenido cristiano que llevaba estos *praeambula* a su maduración, a un desarrollo casi connatural. Ahora bien, la dificultad de esta expresión está en que los *praeambula fidei* parecen constreñir a optar por la fe y, por tanto, a aceptar la alteridad de la revelación, dentro de una estructura ya predeterminada. Yo preferiría hablar de motivos «suficientes» para «inducir» la fe y aceptar la revelación, es decir, me gustaría pensar que la fe cristiana, por tanto, la respuesta del hombre al Dios que se revela, que se dice a través de una historia concreta, no es la consecuencia lógica de una experiencia religiosa previa, sino la opción que –con el supuesto también de esta necesidad– transforma la experiencia religiosa. El cristianismo conduce –como diría Bernard Welte– a «la fe implícita» no a un desarrollo consecuencial, casi algorítmico, sino a una redefinición de la estructura, que quiere decir a una transformación de su identidad inicial. Entonces, si con los *praeambula fidei* queremos aceptar la idea de que el hombre lleva en sí una necesidad religiosa y que el encuentro con el cristianismo puede dar a esta orientación, a esta necesidad, un itinerario posible, sí podemos utilizar dicha expresión. Basta tener presente, en todo caso, que esta expresión se toma en préstamo de una determinada concepción apologética, de sabor a veces más bien racionalista-matemático,

de una *mathesis* universal que la fe desarrollaría sobre engastes previos que el hombre lleva consigo.

En cambio, a mí me agrada pensar que, pese a la estructura religiosa del hombre, creer, entendido en sentido cristiano, es, respecto de esta religiosidad, una especie de *crisis* que produce la transformación de la misma necesidad religiosa. Por ello pienso que los *praeambula fidei* tenían su sitio dentro de una teología filosófica que presuponía un desarrollo coherente entre religión, revelación cristiana y experiencia de fe. A mí me parece que hoy la reflexión teológica y filosófica nos hace entender que el hombre, aun con su necesidad religiosa, está llamado a una elección que no es un desarrollo consecuente de una premisa natural, sino la opción que lleva a un camino inédito, libre, arriesgado. A partir no de una idea de Dios, sino del Dios que adviene a la idea, esto es, al Dios que se hizo hombre en Jesucristo.

GG *Dirijo de rebote estas observaciones al profesor Vattimo. Usted, como Dotolo a su manera, procede a una serie de deconstrucciones de un cristianismo metafísicamente fijo. No obstante, hablando de ello, ha sostenido en varias ocasiones que existe algo no deconstruible, que es la caridad. ¿Por qué?*

GV Pues propiamente porque, citando a Santiago Zabala, «es lo que queda».[16] Podemos deconstruir los contenidos conceptuales. Pero ¿qué podría significar deconstruir la caridad? ¿Quizá preguntar por qué «debo» amar al prójimo? Es una pregunta que carece de respuesta, en el sentido de que todas las respuestas dadas a lo largo de la historia son ridículas. También la que dice: «Porque el otro es semejante a ti». Pero el problema solo se desplaza: ¿por qué «debo» amar al que es semejante? Quiero decir que para la caridad no valen motivaciones lógico-veritativas, sino solo

motivaciones pragmático-existenciales. Lo que veo en nuestra historia es que la relación con el prójimo, algo constitutivo de la existencia del discurso, se ha visto siempre alterada prácticamente por la verdad. La máxima *amicus Plato sed magis amica veritas* es justamente el núcleo de muchísimas cuestiones. Esto es, parece que por un lado yo soy espontáneamente «amigo de Platón», es decir, de los demás, en general, pero luego pongo límites a mi relación con ellos, límites que son de tipo veritativo. Se intentaría así establecer al otro lo que «es debido» sobre la base de «leyes naturales» o sobre la base de cualquier otro valor supremo. Esto lo percibo inmediatamente como un acto hostil justificado por alguna estructura ideológica. Por consiguiente, el principio de la caridad no se deconstruye porque al parecer es el único trascendental dentro del cual estamos, y que no puede formularse. Es decir, no se puede discutir «por qué» debo amar al prójimo. Después de eliminar todas las razones que te impiden amarlo, es decir, tus intereses, la verdad, etcétera, ¿qué te queda? La posibilidad de estar con el prójimo que se te presenta como la única cosa deseable en el mundo, porque no quieres estar solo, quieres tener a alguien a quien amar o que te ame, quieres ser acariciado y acariciar... Ya sé que es una argumentación débil, pero ciertamente no veo que deba avergonzarme de esta debilidad.

La idea de que el principio de caridad no es deconstruible nace de la misma mirada de Jesús al joven rico. Como dice el Evangelio: «Jesús, entonces, lo miró, sintió afecto por él...» (Mc 10,21). ¿Qué significa esto? ¿Que se había convencido de que era un buen muchacho? ¿O que cuando lo amó le explicó que «se debe» amar al prójimo? Pienso más bien que hay una relación originaria, que es como la que tenemos con nuestros padres, con la familia, con los amigos del barrio... O, para decirlo mejor, hay una constitución comunitaria de nuestra existencia que no podemos discutir,

pero hablar de algo constitutivo ¡no quiere decir «dependiente de una estructura teórica»! Se trata de un dato preconceptual, preteórico; por eso no es posible deconstruirlo. Al contrario, todo lo que se ha formulado en un plano teórico puede ser deconstruido, porque por el hecho de haber sido formulado puede ser analizado y discutido siempre.

De todas maneras, es una cuestión cuya respuesta no me satisface...

2. CRISTIANISMO Y BÚSQUEDA RELIGIOSA: ENTRE EXPERIENCIA VIVIDA Y PENSAMIENTO

GG *Para adentrarnos en este segundo ámbito de nuestro coloquio, comenzaría por una pregunta directa a Gianni Vattimo. A la luz de cuanto ha sostenido hasta aquí sobre la secularización de Dios en la historia: ¿a qué Dios se dirige usted cuando reza completas y cuando participa en la misa?*

GV Es complicado. Alguna vez, cuando estoy en la iglesia y digo el *padrenuestro* en italiano, tengo la tentación de recitarlo en latín, porque... es como si repasara mis bases existenciales. Cuando rezo, más que dirigirme a una persona de la que no sé gran cosa, es como si repasara mis deberes. Por lo demás, muchas oraciones que se rezan en el breviario no son plegarias con las que uno pueda dirigirse a alguien. Cuando rezo el *Credo,* por ejemplo, no me dirijo a alguien para pedir. Por otra parte, nunca he pensado en la oración como petición. Severino, a este propósito, había iniciado una polémica contra el catolicismo sosteniendo que es una vergüenza rezarle a Dios pidiéndole algo. Si Dios es Dios, no puede cambiar de idea solo porque le haga sonar una campanilla. Esto siempre me ha parecido un sinsentido. No obstante, es un problema que me planteo continuamente, y me respondo que mi existencia se aguanta sobre pilares en gran parte mitológicos, de los que, sin embargo, no me avergüenzo. Hablar de procedencia no significa ciertamente repasarme la secuencia de mi adn.

Provengo más bien de un conjunto de palabras, de transmisiones, de conceptos, de predicaciones, de valores que son los que son. Pero no me pregunto con quién estoy hablando realmente. Pero también en este caso pondría todo bajo el signo de la duda del «casi no estoy seguro de nada». Digo todo esto más con una voluntad autobiográfica que con un propósito afirmativo de saber. Respondería entonces de la siguiente manera: cuando rezo profeso mi pertenencia constitutiva a una «transmisión» de palabra, de la que no puedo prescindir para poder vivir. Cuando digo que creo en el Dios creador, digo que creo en el Dios de las Sagradas Escrituras que es la «suma» de una cantidad de elementos de los cuales vivo. Es como reconstruir mi humanidad desde sus bases.

Podríamos hacer una comparación con la poesía. Precisamente, leyendo ciertos comentarios de Heidegger sobre los poemas de Hölderlin, me he dado cuenta del aspecto de adoración de la plegaria. Como la poesía, también la oración es una celebración de lo que se habla, y significa ponerse en relación más explícita con lo que me constituye.

GG *Prosigo con una pregunta crítica también para usted, profesor Dotolo. Y es la siguiente: ¿no cree que es demasiado optimista? Me explico: me parece que, adoptando la secularización como principio hermenéutico teológico, usted corre el riesgo de olvidarse de la secularización como proceso histórico. En este sentido, contrariamente a lo que piensa Vattimo, no me parece suficientemente radical su consideración de la secularización, en el sentido de que esta, por lo que entiendo, no me parece inmediatamente conjugable con el cristianismo, aunque esté purificada de su impostación «metafísica». Quiero decir que el proceso de secularización de la posmodernidad se configura propiamente como «expulsión de toda trascendencia, de todo absoluto, de cualquier carácter sagrado o intangible, que legitimaría una institución o una práctica social».*[1] *Ahora*

bien, esta radicalización de la secularización como proceso histórico, ¿le permite todavía adoptar la secularización como principio hermenéutico teológico? ¿No queda excluido cualquier espacio de trascendencia, por lo que parece, por tanto, preferible la alternativa de Vattimo?

CD He dicho hace poco que la secularización es un principio hermenéutico. Ahora bien, al decir esto no pretendo –como la pregunta que me plantea me hace intuir– obviar o minimizar la historicidad del proceso de secularización. Pretendo decir que la secularización no es la adquisición o la constatación de un dato; es la interpretación de este dato a la luz de la novedad cristiana. El dato es la religión al servicio del hombre –la religión es la experiencia adecuada a la búsqueda humana–; la interpretación dice de alguna manera que se puede captar la fisonomía de esta inédita experiencia religiosa que el cristianismo sugiere. Ciertamente, si asumo sociológicamente o según la óptica de una filosofía política la secularización, entro en un conflicto interpretativo que la posmodernidad hace emerger, porque lo que parecía hace unos decenios fruto de una crisis irreversible, la desaparición de la religión, se ha revelado como un bumerán interpretativo: la religión goza de buena salud y no ha desaparecido en absoluto de los circuitos de la cultura. Precisamente por esto, confirmaría la idea de que la secularización enuncia un hecho y al mismo tiempo lo interpreta, según una lógica que en la óptica cristiana remite a la persona de Jesús de Nazaret. ¿Qué quiere decir esto? Que la secularización ha producido seguramente un agotamiento del espacio de la trascendencia en la ciudad de los hombres. Ha producido seguramente una desacralización, que quizá ha servido de cobertura, de prótesis psicológica, de compensación frente al estrés de la vida. Pero esto no es un problema, porque no creo que la secularización, entendida cristianamente, sea la expulsión de la trascendencia de los espacios públicos de la vida. A mí me parece que la

secularización es una reinterpretación de la trascendencia, una relectura de la nostalgia del absoluto, que reclama del hombre, en sus decisiones históricas, en su lectura del mundo, una postura ética y teorética distinta. Intento decir que el cristianismo, al introducir la secularización como indicador de un proyecto humanizador, lleva la trascendencia a confrontarse con las preguntas concretas de la vida. Esto es, hace que la trascendencia, el espacio de una alteridad que nos precede y que nos sale al encuentro, nos llame sobre todo a responsabilizarnos de lo históricamente concreto. Dicho de otra manera, con una terminología posiblemente discutible, el cristianismo es crítico frente a lo «sagrado», o frente a una experiencia religiosa que tienda a separar un trascendente neutro, distante del deseo de sentido de felicidad y de verdad. El cristianismo es crítico frente a una trascendencia sin nombre, cuya inefabilidad a menudo está más al servicio de un agotamiento de la interpretación de lo real que a la aceptación de lo real como principio que te pone en tela de juicio. La opción cristiana es diferente, porque la trascendencia se ha hecho historia, ha perdido incluso la connotación sacral para convertirse en evento histórico. El principio de la *kénosis*, según la carta de san Pablo a los Filipenses 2,5-11, esto es, de esa paradójica mutación de forma de la trascendencia de Dios en una forma humana, que da a esta trascendencia su carácter particular, es un excedente de significado, de sentido, de verdad, que debemos tomar en consideración. Por otra parte, el cristianismo no solo deconstruye lo sagrado: construye un principio y lo llama «santo». La categoría de santidad es el lugar en el que la transcendencia y la inmanencia cohabitan; lo divino y lo humano conviven. Es en definitiva el espacio en el que la separación no se produce por exclusión, sino por inclusión cualitativa. La santidad no supone separación entre la vida cotidiana y la necesidad religiosa, entre la búsqueda de sentido y las preguntas de la vida. No, el cristianismo une todo eso

teniendo presente que precisamente el espacio de lo cotidiano es el laboratorio donde hay que autocomprenderse en una búsqueda en la que la trascendencia no es una idea, sino un rostro, una persona, un evento que de algún modo ha hecho la misma experiencia a la que se nos invita.

GG *Aprovecho cuanto está diciendo para plantearle de nuevo un apunte crítico. Por una parte, la idea de santidad que usted propone parece explicitarse actualmente no como convivencia de lo divino y lo humano, sino como hibridación de lo que suele juzgarse, en sentido amplio, «sobrenatural» con lo mundano. Aludo a brujas posmodernas, a Harry Potter varios, señores de los anillos, ángeles, magos y curanderos, cuentos de hadas y de horror, cartomancia y horóscopos. Parece el nuevo encantamiento del mundo producido por una religiosidad que obstruye todo discurso comprometido sobre Dios, desnaturalizándolo de su trascendencia. Por otra parte, asistimos a intentos de resacralización más o menos fundamentalistas o, si se quiere, metafísicos, como reacción a la penuria de certezas, y a la multiplicación de agencias de sentido, que se reafirman en la diferencia entre lo trascendente y lo mundano, proponiendo de nuevo esquemas ya obsoletos. ¿Cómo deshacer este dilema?*

CD Hoy asistimos a una extrañísima configuración de la experiencia religiosa. Decía antes que uno de los cortocircuitos teoréticos de la sociología de la religión fue haber diagnosticado una desaparición progresiva pero inexorable de lo religioso; de hecho, hoy la posmodernidad dice exactamente lo contrario. Pero es útil subrayar algunos aspectos: ¿qué entendemos hoy por «retorno de lo religioso», por *revival* de lo religioso? O, mejor, ¿cuál es la forma de este *revival* que parece seductor, y hasta fascinante, en el supermercado de las ofertas de sentido? Pienso que la morfología de la experiencia religiosa contemporánea es señal de esa

ambigüedad que el cristianismo observa con ojos críticos. ¿Y qué ambigüedad es esta? La experiencia religiosa en estos últimos decenios parece haber dado forma a una necesidad de tranquilidad psicosocial; es una experiencia en la que el hombre, aunque me atrevería a decir toda la sociedad occidental, quiere evitar que la rutina y el estrés de la existencia puedan de alguna manera interrumpir el gusto por la vida o hacerlo fatigoso. En definitiva, en términos más simples, la búsqueda religiosa hoy asume el principio de la compensación de una ausencia de idealidad que probablemente ofrecía la sociedad del pasado; y, por tanto, ejerce de brújula en la búsqueda de caminos que paradójicamente no consigue encontrar. Este es un aspecto que debemos asumir con cierta atención y también con ánimo positivo, si lo interpretamos como necesidad antropológica. Esto no impide, sin embargo, el desplazamiento hacia religiosidades híbridas, «a la Disneyland»; la experiencia religiosa debe consolar, acallar, acariciar, no debe reclamar ulteriormente al sujeto una decisión, no debe estresar la responsabilidad... Es una religiosidad que de algún modo parece apoyarse en cánones precristianos o poscristianos, si es posible hacer ese tipo de lectura. Es decir, en cánones de una búsqueda mítica que pueda aliviar la fatiga de la vida y de alguna manera pueda promover una cierta serenidad. Este primer aspecto ha de ser tenido en cuenta.

Pero, por otro lado, la búsqueda religiosa actual, sobre todo por el desplazamiento hacia prácticas mágicas o a fantasías vinculadas a personajes idealizados –brujas, magos, genios que salen de la lámpara de Aladino...–, muestra que la necesidad religiosa es una necesidad que de alguna manera quizá busca eludir el principio de realidad. En esto, Sigmund Freud señalaba uno de los obstáculos que pueden oponerse al crecimiento del individuo: se prefiere el principio de placer frente a la dureza de la realidad. Y así tenemos una religión que nos hace soñar un mundo posible,

pero que una vez más no es el mundo en el que uno vive; una religión que parece protegerte porque te sumerge en una energía cósmico-sagrada en la que debes arrojarte como en un flujo que te engulle y te arrastra; una religiosidad de este tipo puede probablemente ayudar en algún momento de la vida, atemperando malestares y hasta favoreciendo un cierto equilibrio interior. De hecho, no hace más que duplicar la fatiga del sujeto que, encaminándose hacia esa búsqueda de consolación barata e intentando resolver los problemas mediante pases mágicos o episodios de sobrenaturalidad *«à la carte»*, no llega muy lejos. Ante el choque con la vida, te encuentras con el vacío entre las manos, si no existe una Alteridad que te encare con tus responsabilidades. El cristianismo sostiene que la experiencia religiosa es cuidarse del otro, casi dando la vuelta a la exigencia de autorreferencialidad del sujeto. Está claro que aparentemente el cristianismo puede verse como perdedor, y, de hecho, en la clasificación según el agrado de las religiones, al cristianismo le cuesta estar al mismo nivel que esas religiosidades que te dan inmediatamente la prueba del éxito y de la eficacia de su propuesta. Pero pienso que, si la realidad es esa misma en la que vivimos y en la que a diario debemos encontrarnos con los otros, con las cosas, con la fatiga de la vida, con el misterio afectivo, con el dolor, etcétera, una religiosidad protectora solo «deja las cosas tal como están». Por lo que el cristianismo «debe» colaborar con las demás experiencias religiosas, pero con un distanciamiento crítico: no es verdad que una religiosidad «bricolaje» te ponga a tu alcance los objetivos que al parecer el cristianismo no te da. No es accidental que el fundamentalismo, más allá de algunas lecturas hechas por la sociología del conocimiento y de la cultura, esté ligado a esta necesidad egocéntrica de una pertenencia que dé la tranquilidad y la serenidad de haber hecho la elección oportuna. A menudo el fundamentalismo es la consecuencia o hasta la condición previa de quien

no pretende aceptar dialógicamente ser puesto en cuestión por la realidad de cada día.

GG *Por tanto, parece que esta búsqueda religiosa sobrenaturalista «a la Disneyland», de la que hemos hablado, y el fundamentalismo llegan, desde dos orillas distintas, a un mismo resultado: una especie de pacificación del individuo que, por otro lado, no quiere enfrentarse al carácter crítico de la realidad ¿Es así?*

CD Sí, creo que la síntesis que hace usted es correctísima: en mi interpretación supongo en el fundamentalismo un efecto placebo que, pese a la aparente diversidad de posturas, permite una identidad tranquila que no puede ni debe ser puesta en tela de juicio. La fatiga de la vida es constante... ¿Debo también poner en tela de juicio mi misma identidad, mis decisiones de cada día?... Prefiero ideas claras, simples, aparentemente no complejas, que me sirven de base. Y esto puedo encontrarlo en esas experiencias religiosas que protegen mi yo en un abrazo que tal vez no me deja ver más allá de mi perspectiva. Puede ser en principio bonito, gratificante, según esa percepción de gratificación instantánea que todos necesitamos. Pero ¿qué sucede en el encuentro con una alteridad y una diversidad culturales, religiosas, filosóficas o éticas? ¿No se corre el peligro de que el sistema de referencia construido y cerrado con un *password*, sin el cual no es posible acceder, se vea abocado a una crisis?

GG *Volvamos a usted, profesor Vattimo. Diría que su perspectiva sobre el cristianismo y sobre Dios no coincide con las dos perspectivas consoladoras que Dotolo nos ha presentado. Y, no obstante, una cierta búsqueda de consuelo creo encontrarla en la postura que usted sostiene. Me refiero en particular a las diversas ocasiones en que ha hablado, a*

menudo en tonos muy sentidos, de la muerte de personas queridas. Y en especial me ha sorprendido lo que dice de su tía Angiolina: «Pensar que esta persona está muerta sin que quede huella de ella en la eternidad me parece un escándalo no solo insoportable, sino impensable».[2] *También en otras partes parece que no rechaza la perspectiva de la inmortalidad, «estando convencido de que eso que temo, eso que me angustia y de lo que podría salvarme la gracia es el final, el no ser ya nada. Pero no se trata solo de mí: mucho más que de mi mortalidad me escandaliza la muerte de las personas que conozco».*[3] *Pero le pregunto: el Dios al que se dirige cuando reza, ¿le permite tener una esperanza más allá de la muerte, como dice el artículo once del Símbolo apostólico, «Creo en la resurrección de la carne»? ¿Y sobre qué base? ¿Ese escándalo suyo no corre el peligro de ser simplemente una estéril rebelión, sin la fe en la resurrección de Jesús (cf. 1Cor, 15,14), a la que usted, por otra parte, no para de referirse, por lo menos por lo que yo sé, en su interpretación kenótica del cristianismo? Y añado: ¿no le parece que con lo que ha dicho de la mortalidad de sus allegados más queridos se dibuja propiamente ese perfil de cristianismo trágico,*[4] *último resto de un cristianismo metafísico, contra el cual usted se ha alineado, porque se construye sobre la derrota del hombre?*

GV Mi postura contra el «tragicismo cristiano» no depende demasiado de lo que usted me dice. He pensado más bien que el contenido del tragicismo cristiano era metafísico porque exigía demasiado, viendo la realidad en términos demasiado rígidos dialécticamente (nosotros estamos aquí y Dios, allá). Se trataba de una forma de «trascendentalismo ontológico-óntico» que ponía tanta diferencia entre Dios y nosotros que solo permitía una experiencia divina en un plano trágico. La diferencia entre los dos órdenes distintos de ser, divino y humano, me parecía muy marcada, tanto que el encuentro solo podía darse como tragedia, como explosión. Pero usted

añade: «¿Cuando se escandaliza porque se muere, no está haciendo algo parecido?» No. Yo creo en la resurrección o en todo caso en la supervivencia de «alguna parte de algo», pero no sabría decir ni siquiera de qué, precisamente porque no lo sé. A este propósito me viene siempre a la memoria una ocurrencia que Kerényi contó a un amigo mío: «Antes de nacer yo no sabía que este mundo fuera tan interesante. Tras la muerte quién sabe qué encontraré».[5] Ahora no sé qué habrá después, pero espero que pueda haber algo «interesante». No creo saber más de todo esto.

Añado: ¿es indispensable, para el cristianismo, creer de alguna manera en la supervivencia? Creo que sí. Creo que forma parte de la fe cristiana la esperanza en que no todo ha de perderse y que hay un más allá más justo que este más acá. No sé si creer en la supervivencia de algo coincide también con creer en el juicio, porque siempre he tenido la convicción de que envejecer, sufrir las pasiones, morir, bastan ya como castigo por todos los pecados. Imagínese a una persona que después de haber cargado con un cáncer y haber muerto de cáncer se encuentra ante alguien que le dice: «¡Al infierno! De cabeza al fuego eterno!» No creo que sea así. Pienso en la posibilidad de supervivencia porque naturalmente me gustaría que la hubiera. Por otro lado, no tengo ninguna prueba de que la haya, pero tampoco de que no la haya. Me gusta más pensar que la hay, después de haberme librado de esta idea de ese Dios crudelísimo que me arroja, cazado con la horca, a las ollas del infierno. Por tanto, ¿por qué debería preferir la cruda verdad de Paolo Flores d’Arcais,[6] para quien todo eso son lisa y llanamente patrañas? (Entre paréntesis, bendigo a mis amigos ateos, porque protegen mi fe. Para no ser como ellos, estaría dispuesto a creer cualquier sandez). La única razón en contra podría venir de quien sostuviera que yo me estoy haciendo un Dios a mi imagen. Pero, por otra parte, ¿por qué no debería hacerlo, visto que está escrito que Dios nos ha hecho a imagen y

semejanza suya? Sumando todo esto, prefiero elegir la solución que me parece más razonablemente verosímil. Me parece razonable que la gente se preocupe de qué es lo que sucede después de morir. La idea de que es más natural creer que no hay nada me hace sonreír, porque todos los pueblos naturales pensaron siempre lo contrario. No me parece que haya razones preferentes para creer en la mortalidad total.

Pienso también en una forma de supervivencia del espíritu, en el sentido en que hablaba Hegel, por la civilización de la escritura. El símbolo que las generaciones se transmiten de las cosas que perduran: significados, contenidos, ideas, propósitos. Y todo esto, ¿dónde acaba yendo? Creo que existe algo que se llama espíritu, y que no muere necesariamente con la carne. ¿Lo imagino como el alma que sale de mí? No. ¿Lo imagino solo como algo totalmente genérico? Tampoco. Porque el espíritu lo experimento como lo vivido por individuos, por personas que se comunican. No me parece absurdo creer en estas cosas. Me parece más difícil creer lo contrario. Estoy convencido de que no puedo demostrarlo, pero, en definitiva, está muy bien así.

GG *Una última pregunta crítica sobre la relación entre experiencia religiosa vivida y pensamiento. Me sugiere la pregunta la cercanía etimológica de las palabras conversación*[7] *y conversión, que en latín tienen la misma raíz.*[8] *La conversión parte siempre de un evento, de un encuentro, en el sentido de que este encuentro te abre un mundo de sentido que se dirige a ti, o en el sentido de que esta apertura de sentido te evoluciona, te cambia, te orienta de otro modo, te aleja de un mundo y te acerca a otro que se convierte en el tuyo. Por lo demás, este sentido de conversión como cambio de horizonte de sentido está mucho más cercano al griego evangélico* metánoia *(cf. Mt 1,15). Si acepta esta proximidad léxica, ¿cómo*

se ha dado o cómo se da, en qué términos y maneras se realiza «existencialmente» esta conversión, en su experiencia de creyente?

GV Cuando pienso en la conversión pienso en un evento puntual. No digo propiamente que sea preciso caerse del caballo en el camino de Damasco, como en el caso de san Pablo, pero, en fin, sucede algo de este tipo. Me gustaría citar a Hölderlin: *«Nur zu Seiten erträgt göttliche Fülle der Mensch. Traum von ihnen ist drauf das Leben»*. [Solo en ciertos momentos soporta el hombre la plenitud divina. El sueño de estos momentos es la vida]. En esto siempre he creído mucho. Solo que estos momentos uno los recuerda siempre. No son nunca vividos plenamente en el momento en que acaecen. Es como si alguien me preguntara: ¿eres feliz? Para mí, esta pregunta no tiene sentido. Pero puedo describir momentos en los que creo haber sido feliz: por ejemplo, cuando estaba en la terraza de Santorini y leía *Guerra y paz,* después de pasar un día en el mar, mientras mis amigos preparaban los espagueti con «pomodoro» y «basilico», traídos de Italia. Pienso que era una situación de felicidad. Es decir, estaba en paz conmigo, tenía buenos libros que leer, contemplaba un panorama estupendo, había gatos a mi alrededor maullando, una espléndida compañía... En fin, ¡una maravilla! Esto para decir que la conversión me parece siempre un hecho de mi pasado, que se actualiza continuamente en el sentido de que lo pienso de nuevo, lo recuerdo. No existe en realidad el momento de la conversión. No es que uno pueda decir: «¡Ahora me convierto!» Se trata siempre de algo que ya ocurrió. Es siempre un juego complicado de temporalidades diferentes, un problema que Kierkegaard, por ejemplo, afronta en la apostilla conclusiva de *Migajas filosóficas*.[9]

No obstante, estoy convencido de que la conversión depende de un conversar, en el sentido en que, para mí, las hermanas De Gasperi, que tenían una droguería frente a mi casa, decían a mi madre, cuando iba a

comprar algo: «¿Por qué no manda a su hijo al oratorio, en vez de dejarlo en casa leyendo a Jack London?» Recuerdo perfectamente aquellas novelas, merendándome la rebanada de pan untada con manteca y cacao en polvo encima. Empecé a ir al oratorio. Allí me hice un «santito». Conocí luego a mi delegado de aspirantes que me dio un librito titulado *El amigo Jesús*, invitándome a ir todas las tardes a la iglesia a leer un poco. Así empecé, cuando tenía diez o doce años. Antes, cuando era más pequeño, no sentía ninguna religiosidad. Me hallaba, por tanto, en la edad de la razón, y, no obstante, mi conversión permanece vinculada a una situación histórica determinada por alguien que me dijo algo, aunque sin proponerse hacer de mi un teólogo. Luego poco a poco, paso por varias conversaciones...

Me viene a la memoria un pasaje de Completas, que recito siempre, y que dice: *Converte nos Deus salutaris noster...* Cuando se dice *converte,* ¿qué se pretende decir? Se quiere decir casi un agustiniano *in te redi,* esto es, aléjame de la atención excesiva a lo de fuera, hazme consciente. (Cosas en las que, teóricamente, no diría que creo mucho... ¡Imaginémonos que me salva la autoconciencia!) En suma, este *converte* significa algo así como repensar y reafirmar mi conducta, eso que me domina y me constituye, como hemos visto antes a propósito de la oración y de la poesía: *reverte* a lo que te constituye, a tus raíces. Parece algo reaccionario, pero es así.

3. CRISTIANISMO Y VERDAD: EL SENTIDO Y LOS SENTIDOS

GG *Profesor Vattimo, me parece captar una ambigüedad no resuelta en su postura, que se respira también en la insatisfacción que encuentra en las repuestas que nos ofrece. Por un lado, usted rechaza una trascendencia vertical, que parece reintroducir subrepticiamente la imagen ontoteológica de Dios, garante de un orden del mundo «natural», sustraído al poder de los hombres y a las dinámicas de la historia. Pero, por otro lado, la trascendencia horizontal que propone, y que mira hacia sus propias raíces con fe, su futuro con esperanza y su presente con caridad, parece reinstaurar un horizonte único, distinto del actual y, en consecuencia, una trascendencia. A propósito de esto, Carmelo Dotolo ha hablado constantemente de una hermenéutica metafísica que debe distinguirse de una mera hiperfísica, esto es, del teísmo filosófico onto-teológico, típico de la modernidad. Dicho de otra manera: si ha perecido la idea de metafísica como «sistema del mundo», con la pretensión efectivamente imposible de un saber absoluto, ¿cómo ve usted esta idea de un sentido último, en singular?*

GV Francamente, no lo sé con certeza. Comprendo la exigencia de sentido y entiendo también que el sentido, cuando uno tiene la impresión de haberlo conseguido, tiene su propia ultimidad. Pero, si ampliamos el discurso al sentido último de la historia humana en general, la cosa se pone difícil,

porque hay que imaginar el final de los tiempos. Ahora bien, el final de los tiempos, ¿existirá, no existirá, qué será en definitiva? No sé cómo asumir todo el discurso escatológico y apocalíptico. Estoy convencido de que el sentido último es Dios, o, mejor, Dios no es más que el sentido último. Pero se da en condiciones existenciales históricas, siempre sustancialmente diferentes. Me explico: ¿cuál es el sentido último para mí en este momento? Aquello a lo que tiendo. Podría ser la revolución, la transformación revolucionaria de la sociedad occidental, que, no obstante, es lo último *quoad me* o *quoad nos*, pero que no representa en absoluto el fin de todo. Y esta es una condición de la escatología del ser: el ser me es dado como el proyecto bueno, o como Dios, que es la posibilidad buena de la humanidad, pero la posibilidad buena de la humanidad no es nunca una sola definida para todos los tiempos. Es la posibilidad buena con relación a ciertas situaciones y a ciertas condiciones. Pero esto no me parece en el fondo una pérdida, porque así se aclara que Dios se da a cada uno de nosotros como una llamada histórico-determinada, histórico-concreta. A mí me parece que este es el único sentido del sentido último, porque, si el sentido último es uno solo y descriptible, entonces se abren cuestiones no precisamente marginales. Por ejemplo, cuando se dice que el sentido último es la vida eterna en el paraíso, no se ha dicho todavía nada, porque no sabemos qué quiere decir «vida eterna», y no digamos ya «paraíso». O bien: el sentido último es el amor realizado por doquier. Pero, también aquí, ¿entre quiénes? Entre personas que hoy son unas y mañana serán otras.

Diría más bien que estoy convencido de que la historia no es insensata. Estoy convencido de que está hecha de sentidos últimos que se van definiendo a lo largo del tiempo, y que van dejando huella en los sentidos últimos sucesivos. Dicho de otra manera: pienso que, cuando me planteo un proyecto histórico, me imagino el sentido último de mi vida. Si digo que es

la revolución comunista en todo el mundo, me refiero a la industrialización, a la conciencia de clase, a Lukács, a Marx. Y no me lo invento, pero no es la ultimidad total, absoluta, el fin de la historia. Esto me parecería un discurso sensato sobre el sentido último. Si queremos hablar de ese sentido, debemos hablar solo de este modo que digo. Porque, si intentamos definirlo como la verdad humana alcanzada definitivamente..., diría que la verdad humana es exactamente que el hombre se transforma, eso es. Si no, no tendría sentido. Aunque lo cierto es que también esta respuesta es del todo insatisfactoria...

GG *Profesor Dotolo, parece que usted, en la línea de Rino Fisichella, heredero a su vez de una preciosa tradición que tiene sus raíces en el llamado giro antropológico de la teología del siglo xx, destaca mucho la cuestión del sentido como cuestión decisiva para una significatividad antropológica de la revelación cristiana hoy. Usted ha afirmado que «la cuestión recurrente es si la fe tiene todavía la posibilidad de reproponer significativamente el problema de Dios en lo que se refiere a las cuestiones de la existencia»*[1] *o también si el cristianismo en la actualidad tiene «todavía una contribución seria y una función cultural que ofrecer al progreso de la historia».*[2] *En otras palabras, si la fe no «sirve» al hombre secularizado para comprender su propia vida, si no ofrece categorías para habitar el propio mundo secular de una manera que no sea absurda, cae en la insignificancia. En definitiva, un cristianismo capaz de dar sentido a la vida. ¿Interpreto bien su pensamiento?*

CD No hay duda de que la cuestión decisiva para el hombre de hoy está ligada a esa figura interpretativa que llamo «la cuestión del sentido». Sí, puede ser también esta una palabra abusiva y quizá puede parecer una categoría que nos llevaría todavía al plano que ocupaba la metafísica del

pasado. Personalmente creo que cuando se habla de sentido se habla de la búsqueda de significados que hacen «bella» la vida, no en sentido banal –bella en el sentido de «posible», algo por lo que vale la pena comprometerse. Desde esta perspectiva, el cristianismo, por su identidad epistemológica, «debe» ofrecer una contribución. Una contribución a la posibilidad de que el hombre encuentre significado a la vida. Romano Guardini afirma que la salvación es propiamente la búsqueda de un significado que el hombre vive como búsqueda constante suya, que cuando coincide con su vida alcanza el objetivo, esto es, la salvación. A mí me parece que la fe –y me refiero a la fe cristiana– es una visión de la vida: da al hombre una posibilidad, un itinerario, un modelo de referencia, cuando dice que creer en Jesús de Nazaret significa conjugar búsqueda de sentido y verdad de la vida. Porque, en esta lógica, la desproporción entre mi búsqueda y la respuesta que busco se colma progresivamente con la originalidad del Evangelio. En palabras más simples: si el evento cristiano me dice que la felicidad es posible si vivo mansamente, esta afirmación no es solamente una proyección o una expectativa que nace de una inconsistencia de la búsqueda de sentido, sino una información. Una información que dice: «El sentido se encuentra en el momento en que viviendo la mansedumbre aprehendes en ella la felicidad». Esta perspectiva no es hipotética, porque la vivió Jesús de Nazaret y la han vivido las primeras comunidades cristianas, cuya historia se narra en los *Hechos de los apóstoles*, aunque no solo aquí. Y esto es lo que puede ofrecer fundamentalmente el cristianismo: si no hiciera esto, sería insignificante, esto es, no aportaría sentido y no haría más que duplicar una necesidad religiosa que a menudo no es búsqueda de sentido, sino búsqueda de una tranquilidad que de alguna manera «debe» –porque no puede ser de otro

modo– ayudar al hombre a superar también las problemáticas incomprensibles propias de la vida.

GG *Reanudando las consideraciones del profesor Vattimo a propósito de la pregunta por el sentido, ¿no le parece que la cuestión del sentido (en singular) es algo nostálgicamente metafísico con su pretensión de totalidad y algo «tardo-existencialista»? ¿No le parece que, reduciendo de nuevo la cuestión religiosa al ámbito de lo personal o de lo psicológico, se olvida el horizonte con alcance histórico en el que se despliega el teorema de la secularización, que también usted acepta? En este sentido, ¿no daríamos la razón a los que quieren confinar la experiencia religiosa al ámbito subjetivo privado, sin que toque la vida pública, política e histórica?*

CD Por todo lo dicho no me parece que la cuestión del sentido sea una cuestión que deba registrarse en los archivos tardo-existencialistas de la filosofía. La cuestión del sentido se refiere al proceso de realización del hombre. Pienso que estamos llamados a vivir una existencia que tenga la posibilidad de acercarse a la realización de esa identidad o de esa vocación original que nos constituye. Por lo que o sentido o realización del sí mismo o descubrimiento de la felicidad o comprensión del misterio de la vida –usemos los términos que queramos– son realidades que no pueden eludirse. No porque no sea posible hacerlo, sino porque hablaríamos de otras cosas que no son las cuestiones relativas a la posibilidad que el cristianismo, en nuestro caso, o la filosofía o los demás saberes pueden dar al esfuerzo y a la lucha que el hombre debe constantemente realizar consigo mismo. Me viene a la memoria la metáfora de la lucha de Jacob –la lucha con el ángel–: una lucha que parece no acabar ni tener vencedor y vencido, porque sustancialmente es la lucha de la vida, en la que cada uno de nosotros quiere estar tocado por un significado que permita poder continuar y atravesar el

vado de un río que podría parecer incluso insuperable. Sin esto nadie pondría en marcha los recursos, las energías, la pasión por una búsqueda y por las aventuras que podrán hacernos descubrir el destino al que hemos sido llamados.

Pero su pregunta me permite precisar mejor que la cuestión del sentido no es un repliegue psicológico sobre un bienestar egocéntrico: no se trata de curar constantemente las heridas de un yo lacerado. Quizá también sea esto, pero es más. La responsabilidad histórica que sugiere el cristianismo es que la cuestión del sentido debe activar un movimiento ético del que hablaremos probablemente más adelante, que es también responsabilidad por la justicia, la paz, los derechos del hombre, por que cada hombre y cada mujer puedan realizar felizmente su propia existencia. En este caso, el cristianismo lleva a cabo una crítica a una concepción del sentido de la vida que se contenta con suavizar las heridas de una finitud que de alguna manera debe soportarse mientras la vida le conceda tiempo. Casi una especie de, no digo de pasiva resignación, sino de resignación que se mantiene a una distancia ecuánime ante la responsabilidad constructiva de la vida; y ahí está, a mi parecer, la diferencia entre un neopaganismo que sigue una ética de lo finito, que no debe perturbar lo finito y no debe provocar el problema más allá de preocuparse por sí mismo, y un cristianismo que, a pesar de la finitud y el límite que nos caracteriza, invita a crear nuevos cielos y nueva tierra. Esta estupenda metáfora de la construcción de nuevos cielos y de nueva tierra es el sentido que la dimensión cristiana sugiere, a tal punto que me agrada subrayar la idea de que la creación es profecía del futuro, y no una contemplación de un pasado que no ha existido nunca.

GG *En este sentido me parece que su postura es crítica frente a la privatización de la experiencia religiosa y, en nuestro caso, también frente*

a una cierta privatización de la vida cristiana, que lo encerraría todo en la emotividad o en todo caso en la esfera individual e intimista.

CD Es cierto. Aún más, le agradezco esta pregunta porque me parece que puedo subrayar una sutil e interesante estrategia en esta lógica de la «privatización pública de la religión». Hay dos niveles del problema: el primero, que su misma pregunta saca a flote, es que privatizar la experiencia religiosa para algunos significa dar a la experiencia religiosa su espacio vital. Sí, es así: nadie niega tu libertad religiosa, tu posibilidad de creer; pero este espacio es un espacio privado, que al máximo debe cuidar de tu finitud, pero no debe interaccionar con otras posibilidades, porque la experiencia religiosa es una experiencia del sujeto en busca de un equilibrio personal. Y muchos piensan que esta es la solución, ya sea por la dificultad que deriva de la multiculturalidad, ya sea porque se piensa que la religión no debe ir más allá del yo y de sus expectativas. El segundo nivel del problema es que, para reforzar esta hipótesis, hoy existe un reconocimiento público de la religión, la cual, no obstante, debe permanecer en la esfera privada. La privatización de la religión está públicamente reconocida en la medida en que tal privatización no entra en conflicto con lo público que, en la construcción de la cultura y de la sociedad, no quiere enfrentarse a la perspectiva de vida que la religión ofrece. En el caso del cristianismo, la cosa es todavía más evidente, porque afirmar que el cristianismo es una religión profética y mesiánica, o decir que el cristianismo lleva consigo una *Weltanschauung* crítica frente a determinados sistemas interpretativos o metafísicos o biológicos o hasta culturalmente marcados por la escisión entre lo profano y lo sagrado, lo privado y lo social, es un modo muy elegante de no negar la utilidad de la religión cristiana. Nadie hoy, en las culturas o las políticas europeas, niega el gran valor del cristianismo, pero esta no negación es al mismo tiempo afirmación de un cristianismo que

debe permanecer neutral políticamente y confinado a lo privado individual. Esta estrategia es interesante –y podríamos hablar más de ello, pero no hace falta hacerlo– porque de hecho priva al cristianismo (y quizá a la religión en general) del aguijón crítico social que le es propio. Por lo que allí donde el cristianismo tuviera que entrar en una esfera pública, yendo a chocar con sistemas éticos o teoréticos, por interpretaciones jurídicas que no corresponden o no son de alguna manera respetuosas con una dimensión sociopolítica «laica», al cristianismo se le acusa de injerencia, de indebida intromisión en los asuntos públicos o en la gestión de la vida social. Probablemente, hay una parte de verdad histórica: quizá en el pasado el cristianismo quiso ser una religión civil, por lo que tal vez quiso apoyarse en una mayoría cuantitativa más que cualitativa, y tal vez dio la impresión de querer determinar la libre elección de las personas. Por eso, aunque esta insistencia en el valor de la religión privada que no ha de estorbar lo público puede ser aceptada como defensa ante una injerencia no adecuada en el pasado, esto no justifica los intentos constantes de lisonjear a la religión para que no estorbe o, llevando al extremo tales lisonjas, resuelva los problemas del *Welfare state* que otras realidades no conseguirían resolver. Ningún político serio iría a criticar en la actualidad lo que las Cáritas diocesanas o nacionales hacen para la vida de una nación. Pero, si Cáritas, aparte de solucionar el problema de la pobreza y de la marginación, planteara, además, cuestiones teóricas sobre las bases en que se sostiene el *Welfare,* entonces podrían surgir problemas de diálogo. Por tanto, su pregunta es muy útil para entender que la reducción a la esfera privada es una deformación de la experiencia religión cristiana; digo cristiana porque para las demás religiones la cuestión es mucho más delicada. Sin embargo, el cristianismo no debe abdicar de su instancia crítico-profética que es también social. Jesucristo, cuando quiso con su predicación y su praxis

poner en cuestión algunas estructuras, no cuestionó solamente la estructura privada del creer, sino que puso en cuestión la estructura sociocultural del creer. De ese creer que no es capaz de modificar la vida.

GG *La sugerencia del profesor Dotolo sobre una fe que sea capaz de modificar la vida me hace asociar sus consideraciones a lo que usted, profesor Vattimo, ha sugerido en diversas ocasiones sobre la cuestión de la superación del «límite», aunque me parece que nunca dio a este tema una formalización completa. Aquí vuelve de alguna manera el tema de la trascendencia de la alteridad, pero me parece que no podemos evitarlo. Planteo la pregunta: la superación del «límite» parece semejarse mucho a la superación de la resistencia que me opone la alteridad. Dicha alteridad se sitúa tanto en el plano ontológico como en el ético. Cito una reciente afirmación sintética suya: «Gracias a Dios no soy idólatra, gracias a Dios no creo que haya leyes de la naturaleza, no creo que existan cosas más allá de las cuales no se puede ir [...]. No podemos aceptar que haya límites non plus ultra».*[3] *Y, sin embargo, parece que veamos límites por todas partes. También usted ha debido tomar en consideración la metafísica que no consiguió* überwinden *dialécticamente, y que solo pudo* verwinden *hermenéuticamente. Alguna consideración provocadora: ¿la identidad es un límite? Pero ¿podemos vivir sin identidad? ¿La tradición es un límite? Pero ¿podemos vivir sin tradición? ¿El tiempo edípico de su Nietzsche es un límite? Pero ¿podemos considerar el pasado solo como un desván lleno de máscaras que ponernos cuando plazca? ¿Lo que nos cae en suerte no es también una herencia a la que no podemos renunciar del todo? ¿La educación es un límite? Pero ¿podemos formarnos sin alguna referencia que nos estructure? ¿La realidad es un límite? Pero ¿podemos existir sin experimentar la resistencia de la realidad a nuestra libertad?*

GV Yo en esto sería fichteano: el límite es lo que no debemos aceptar, pero esto no significa que los límites no existan. Esto es: no debo aceptar los límites, precisamente porque los hay. Que acontezca algo que supera un cierto límite no significa negar que siempre hay límites. Al contrario, siempre es preciso negar el límite para proyectarse. Quiero decir: hay límites y por esto es necesario martillearlos continuamente. Existen los límites de la naturaleza. Bueno, el sentido de nuestra existencia es negar culturalmente la naturaleza, construyendo aviones o ascensores, por ejemplo. Pero todo esto a mí me parece una filosofía del límite razonable. No es que, puesto que quiero negar el límite en la práctica, debo demostrar teóricamente que no existen límites. No debo justificar, como en un discurso metafísico, mi voluntad de superar los límites declarando metafísicamente que no existen límites. No es verdad. Los límites existen. Es más, debo martillearlos continuamente para derribarlos. Por tanto, admito que existen.

GG *Parece que de este modo llegamos a una especie de dilema. Por un lado, está el límite de la realidad, que experimento también como una cierta violencia sobre mí, como lo que se opone a que yo me afirme de alguna manera. Pero, por otro lado, la superación de la resistencia de la alteridad, particularmente de la resistencia de otro hombre, parece también una violencia. Parece, por tanto, que no podamos salir de la violencia: o el otro/la alteridad ejerce violencia sobre mí o soy yo quien la ejerce sobre el otro, porque siempre hay alguien que se afirma.*

GV Este problema lo abordó teóricamente Sartre. En lo que se refiere al otro, si quiero tomarlo en serio, o me someto a él o debo someterlo yo. En lo que se refiere a Dios, siempre se me ha presentado el problema: ¿cómo llamar a alguien «Señor» sin padecer violencia, sin aceptar una violencia?

¿Debo someterme a Dios? ¿Debo llamar a Jesús con el título de «Señor»? Me parece que hay ahí un verdadero problema. Dicho de otra manera: ¿llamar a alguien «Señor» es algo solamente patológico? Diría que el sentido de nuestra existencia con el otro es transformar la relación de señor y siervo en una relación dialécticamente viva. Hasta tal punto es así, que también en Hegel la figura del señor y del siervo no concluye con el exterminio del otro, sino con el cambio de posiciones: el esclavo se convierte en amo y el amo se hace esclavo, y ¡la vida sigue! Yo creo que esto es uno de los posibles sentidos.

Me estoy preguntando si todo lo dicho puede superponerse con el sentido mismo de la existencia, esto es, con el hecho de reconocerse arrojado, aunque capaz de proyectar. Me pregunto: ¿adónde he sido arrojado? A situaciones no solo de limitaciones naturales, sino de limitaciones intersubjetivas: dependo de alguien, estoy enamorado de alguien, no puedo prescindir de alguien. ¿Y cómo puedo proyectarme una existencia? ¿Anulando todo esto? Sí, anulando al otro como límite, pero, cómo decirlo, acogiéndolo como interlocutor.

GG *La última respuesta de profesor Vattimo parece dar vía libre a una serie de provocaciones en torno a la cuestión que sirve de título a esta sección: «El sentido y los sentidos». La anulación del otro como límite para acogerlo como interlocutor me suscita una pregunta sobre tales provocaciones: ¿cómo justificar la pretensión de sentido último (en singular), que propone el cristianismo, frente al proteiforme multiplicarse de las agencias de sentido más o menos religiosas, espirituales, políticas, ideológicas, mediáticas, etcétera? ¿No estamos más bien en un tiempo, y aquí Vattimo*[4] *podría tener razón, en el que hay que decir adiós al sentido como residuo de la mentalidad de la ontoteología?*

CD Quiero hacer aquí una objeción: la cuestión del sentido podría llegar a ser una cobertura metafísica; sobre todo la pregunta por el «sentido último». Debo admitir que este peligro existe. Pero no creo que el sentido último quiera desdeñar o inhabilitar la búsqueda de los sentidos penúltimos, porque lo cierto es que hay una proliferación de sentidos –y, por tanto, hay una multiplicidad de respuestas a preguntas, que parecen no corresponder a necesidades inmediatas–, aunque quizá hablaría aquí de multiplicidad de significados y, por tanto, de respuestas que pretenden dar significados a esa pregunta, a aquella necesidad, a esa otra exigencia. Creo que al sentido último le incumbe la tarea de mantener abierta la pregunta del hombre: mantenerla al límite de un significado que no se contenta con lo obvio, con la solución fácil, con la inmediatez en la resolución de las preguntas de la vida. El sentido último es una ventana abierta a lo que está más allá. Pongo un ejemplo banal. Si según la lógica subliminal de la publicidad el sentido es la resultante de unas ecuaciones del tipo «estar bien con el propio cuerpo» y «ser capaz de superar cualquier límite» –*Impossible is nothing,* dice una publicidad deportiva– y poder seducir, fascinar al otro sexo..., si esto fuera verdad, tendríamos ya la solución del sentido: no tendríamos ninguna necesidad de buscar continuamente más allá de algo que de por sí se bastaría para dar una respuesta a las preguntas de la vida. En cambio, experimentamos una provisionalidad que indica una nostalgia que nos caracteriza, una inquietud que nos empuja a no detenernos. Entonces el sentido último nos hace entender que ninguna realización de significados provisionales nos garantiza haber identificado el camino de la vida. El sentido último es casi una provocación para no detenerse, a no creer haber alcanzado ese nivel de vida que podría bastar a una búsqueda de significado. Lo entendería así, de modo que la pregunta por el sentido último no es necesariamente residuo de un pasado metafísico ontoteológico.

Es más bien una posibilidad que la vida quiere mantener abierta a toda costa.

GG *Me pregunto si estas consideraciones suyas tienen todavía sentido frente a la potencia de la técnica. En otras palabras: ¿cómo justificar la búsqueda de sentido último frente a la técnica que, con su capacidad de resolver problemas, parece ofrecerse como lugar en el que –parafraseando a Marcel– se reduce el misterio acerca del sentido a problema acerca de un bienestar más mundano y alcanzable? Pienso en particular en todo el discurso abierto por la cuestión de lo post-humano que supone el final de la especie humana a favor de nuevas e inéditas especies* ciborg *–ya anticipadas por las diversas prótesis electrónicas con que nos hemos dotado en la actualidad (teléfonos móviles, ordenadores portátiles, chips subcutáneos, etcétera)–, que hacen desaparecer decididamente toda pregunta por el sentido hecha a medida del hombre, e introducen cuestiones inéditas sobre el final de la humanidad, no vivido como una cuestión trágica, sino como un decisivo avance de la civilización.*

CD Respondería diciendo que la figura de la técnica en algunos aspectos –si no pretendemos ser catastrofistas u obligados a una lectura que quiera a toda costa ver como negativa una dimensión que ha facilitado muchas cosas en nuestra vida– actúa «como sentido último»; y actúa como sentido último propiamente porque la técnica por naturaleza no bloquea el significado o la búsqueda de los significados. La técnica parece darnos la idea de que es posible una optimización de la existencia aunque esta optimización parece no ser nunca la óptima, a tal punto que la técnica lleva siempre más allá, desplaza ulteriormente aquella optimización a la que creímos haber llegado. Por una parte, la técnica dice que el sentido último nos es de algún modo connatural. Por otra, la misma dimensión técnica de la vida no está

demostrando que si no tuviéramos el deseo de un sentido último correríamos el peligro de quedar prisioneros de una forma de sentido que, mientras nos satisface, ahoga nuestra libertad; mientras nos realiza, muestra la naturaleza irrealizable de una vida a estos niveles. No creo que se aleje mucho de nuestra percepción la idea de que un ejercicio desmedido de la técnica lleva a una lógica del mercado, a una producción de medios que explota el mundo como material y no como recurso –hasta el punto de que asistimos a una implosión del sistema-mundo. Una técnica como fin en sí misma no nos lleva lejos, ni hace cualitativamente mejor la existencia. Ahora bien, lo propio del sentido último es servir como respuesta a la búsqueda de significados, pero también como crítica de los significados que creen ser últimos cuando solo son penúltimos. Es la figura invertida de la técnica. Cuando digo que la cuestión del sentido de la vida es cuestión de sentido último, y cuando afirmo que el cristianismo integra este sentido último desde una perspectiva que no es otra que la revelación de Cristo, pretendo decir que el sentido último nos permite no agotarnos en la hipótesis o en el sueño de que es posible encontrar los significados de forma inmediata y sin esfuerzo, o que incluso estos significados pueden, de alguna manera, ser constantemente llevados más allá de sí mismos. Pongo un ejemplo: si hablamos de identidad, es obvio que hoy nos parece mucho más sensata, mucho más fascinante una identidad que no tenga en absoluto ganas de asumir sus propias responsabilidades; pero esta identidad corre el peligro de implosionar en la medida en que no es capaz de entender que no puede no ser ella misma más que en una constante reanudación de sí misma. Una identidad puede ser auténtica si se encamina hacia un sentido ulterior; pero puede ser no auténtica si prefiere modificarse a sí misma hasta el punto de desaparecer o disolverse en lo interior de una búsqueda que no consigue nunca encontrar su propia consistencia. Propiamente lo *post*-

human, o la búsqueda de un *post-human,* o lo que suele denominarse ciberespacio, o cibertiempo o ciberética, nos da la idea de que este sobrepasar los significados que no tienen un horizonte de sentido último no hace sino engañar provisionalmente al hombre –no hay necesidad de un sentido último– o hace surgir de improviso en su cabeza la idea de que desde un punto de vista tecnológico el sentido último está en desplazar el límite siempre más allá, y no en asumir significados siempre nuevos que el sentido sugiere como condición y como límite de su propia búsqueda.

GG *No le oculto una cierta insatisfacción por su respuesta a las dos preguntas anteriores, porque me parece que usted plantea la cuestión del sentido último desde un punto de vista formal: de cómo el sentido último empuja progresivamente hacia una insatisfacción que se remite siempre a esta ultimidad. Sin embargo, las preguntas solicitaban su opinión sobre la multiplicación de las agencias que proponen muchos contenidos diversos, materiales, de este sentido último. ¿Cómo situar el cristianismo y su «verdad» con relación a esta multiplicidad de agencias que proponen muchos sentidos últimos como alternativa al cristianismo?*

CD Sí, es cierto; he insistido en el aspecto formal de ulteriorización de los significados porque me parece que esta es la competencia más propia del sentido último, si puedo decirlo así. Frente a las agencias que hoy proponen significados últimos, que el cristianismo no puede seguramente dejar de tener en cuenta –por la razón, entre otras, de que, si no lo hiciera, correría el peligro de salirse del circuito de la historia contemporánea–, me doy cuenta de que el cristianismo tiene un tarea delicada, porque está llamado a ofrecer contenidos con los que hemos de confrontarnos. Pongamos un ejemplo más. Si un modelo publicitario nos muestra un cibercuerpo, nos está diciendo que el sentido último es tener un cuerpo esbelto, armónico, ágil; pues, de

acuerdo, ningún problema. También el cristianismo puede ofrecer la idea de un cuerpo bello, de un cuerpo sugerente, con la provocadora propuesta de ponerlo al servicio de la vida, de los demás, de sí mismo, por entender que el propio cuerpo, si es un cuerpo que es capaz de amar, de acariciar, de darse, puede encontrar la belleza que a veces ciertas formas de otro tipo pretenden proponernos. Quiero decir que, desde el punto de vista de la propuesta de *marketing* de sentido, no tenemos otra *chance* que participar con competencia en las cuestiones de sentido. La otra contribución que el cristianismo puede sugerir es permitir también una actitud crítica, de distanciamiento respecto a ciertos sentidos últimos, que probablemente no son más que proposiciones muy puestas al día, tecnológicamente más apetecibles, de mitologías que hace ya tiempo que pretendían responder al deseo del hombre.

GG *Pero, incluso suponiendo que la revelación cristiana pueda ofrecer un sentido suyo propio, el auténtico, ¿cómo entender la pretensión de verdad del cristianismo? Usted sostiene que «la verdad no es algo que se posee, sino Alguien que nos posee para abrirnos a la libertad de la verdad. Por esto, quien no reconoce a Jesucristo como la verdad no está del lado de la verdad y no está en condiciones de comprender el sentido de la vida».*[5] *Es una afirmación muy comprometida. Su exposición parece inicialmente querer renunciar, como sostiene, además, en otra parte,*[6] *a un concepto de verdad como descripción de estados de cosas que reside en la proposición, para optar a favor de una verdad de la revelación que «se refiere a la vocación originaria del hombre en su relación con Dios, la única que puede abrir el mundo de la vida a una comprensión diferente».*[7] *Tomando esta postura, parece ser completamente absurdo un rechazo del cristianismo, consciente y justificado. ¿Quien rechaza a Cristo se equivoca siempre o tiene siempre mala fe? ¿Cómo explicar, desde la perspectiva abierta por su*

postura, los millones de hombres que han abandonado la Iglesia, sobre todo del 68 en adelante?

CD En un pasaje de un texto mío escribí que la verdad es el encuentro con alguien. Diciendo esto pretendía dos cosas: la primera, que la verdad no es nunca la conclusión lógica de un razonamiento o de un «proceso de adecuación a la realidad»; la verdad, si es un encuentro, implica una constante apertura precisamente porque el encuentro en su connotación es un movimiento inexhausto; el encuentro intuye algunas verdades, algunos significados, produce algunas visiones de la vida, pero «en movimiento». Recurriendo a la metáfora bíblica, la verdad está siempre en «éxodo», ligada a un camino en el que yo recomienzo sin poner necesariamente a cero lo que me ha precedido, sino poniéndolo en juego con los encuentros que la vida constantemente me reserva. La verdad no es la certeza que puede estar y «debe» estar ligada a adquisiciones o a evidencias que a mí me parecen satisfactorias respecto de respuestas esperadas o de intuiciones previstas o deseadas. La verdad es «algo más»; es un descubrimiento constante, un elevar el significado de la propia existencia a un nivel ulterior. En el caso del cristianismo, la verdad es el encuentro con Jesús, que es el camino, el camino que tiende a comunicar la vida y el sentido de la vida. No es una casualidad, pienso yo, que en el triple pasaje joánico Jesús no diga «Yo soy la verdad y el camino y la vida», sino «Yo soy el camino y la verdad y la vida» (Jn 14,6). Con esto quiero decir que el método que él nos propone nos hace descubrir un sentido, una verdad *(alétheia);* nos revela algo que es para la vida. ¿Por qué subrayo esto? Porque puede comprenderse que la verdad es como un constante desvelarse que exige un movimiento interpretativo y que eleva la comprensión a diversos niveles y a diversas modalidades de conocimiento. Dicho esto, me parece consecuencial la afirmación de que el descubrimiento de una tal verdad ha

de ser «provisional», está ligada al tiempo, a las situaciones de la vida, y también a las traducciones que se hacen de ella. Y que tal vez es posible que la misma forma religiosa cristiana no pueda de alguna manera conseguir siempre que la verdad de Jesucristo se muestre con toda su evidencia, con toda su seducción cognoscitiva y performativa. Por lo que no creo que la pregunta de si el rechazo de Jesucristo ha de ser considerado siempre un error, o siempre un acto de mala fe, pueda tener una respuesta en sentido único. Pienso que cualquier acercamiento sincero a Jesucristo es ya una percepción de su verdad. Una percepción quizá fragmentaria, que tiene necesidad de ser sostenida, acompañada, elaborada. El Nuevo Testamento contiene «multiplicidad» de aproximaciones cristológicas, que nos dan a entender que la percepción de la verdad que es Jesucristo es compleja y difícil. Probablemente una percepción de Jesucristo es «provisionalmente» menos verdadera o más verdadera que otras. Porque el descubrimiento de Jesucristo es un descubrimiento que no puede esquematizarse dentro de estándares interpretativos o modelos cognoscitivos. Pongo un ejemplo: si alguien descubre que Jesús le ha permitido vivir su propia existencia al servicio de la solidaridad con los demás, y esta solidaridad que él vive no se caracteriza necesariamente por una pertenencia eclesial, ¿podemos decir que este tal, que vive su solidaridad en virtud del encuentro con esta persona singular y única, no llega a la percepción de una verdad, aunque esta no entre en –o no tenga de algún modo– una connotación eclesiológicamente más amplia o cristianamente más explícita? Pienso que no. El mismo Jesucristo nos dio a entender que vivir, por ejemplo, entregado al otro es un valor del Reino del que él da testimonio y que probablemente quien lo vive incluso sin una opción precisa está –como diría la constitución del Vaticano II, *Gaudium et spes*– atraído, seducido por el misterio de la persona de Jesucristo.

Desde este punto de vista, puedo decir que no siempre el rechazo de Jesucristo es un rechazo de mala fe. Es evidente que en ocasiones el abandono de la dimensión eclesial de la propia fe no debe interpretarse o valorarse como una inmadurez o una fragilidad cognoscitiva de las personas. A veces el abandono nace de concepciones, de experiencias muy distintas: yo tengo muchos amigos y conocidos que probablemente han elegido vivir de otra manera –no quisiera usar una expresión equívoca– su propio cristianismo no identitario y sin pertenencia, porque la propia experiencia de pertenencia eclesial no se vivió de una manera auténtica. Estas mismas personas, sin embargo, son capaces de dedicar tiempo a los demás, son capaces de luchar por la justicia, de luchar por los derechos de quien no los tiene; y, si esto no es plenamente cristiano, lo es, en todo caso, por analogía con los valores que el Reino sugiere e introduce. Quizá se podría utilizar por análoga la categoría que usa la constitución del Vaticano II, *Lumen gentium*, cuando afirma que «hay mediaciones diversificadas», pertenencias diversificadas de hombres y mujeres a la realidad del cristianismo, y también a la realidad de la comunidad eclesial. Pertenencias que a veces son laterales, situadas «al margen» de una evidente pertenencia, pero no necesariamente negativas y contrarias a la experiencia cristiana.

GG *Profesor Vattimo, esta idea de la verdad como encuentro que nos llama a estar a la escucha de la alteridad me sugiere una incursión en su perspectiva sobre la verdad. Muchas veces ha criticado usted la idea metafísica de verdad porque es portadora de un silenciamiento violento del otro. Si entiendo bien su postura, con el término «metafísica», cuyo sentido toma usted de Heidegger, se refiere a todas aquellas teorías que pretenden fundar cualquier sistema u orden de las cosas, no solo metafísico sino también ético, religioso, científico, social, político o económico, apoyándose en un presunto orden objetivo, entendido como* positum *dado*

de una vez por todas y para siempre.[8] *Respecto a lo que está «dado» al conocimiento y al obrar del hombre, basta con «observar» teóricamente el sistema objetivo del mundo para describirlo y «observar» prácticamente los principios y las leyes objetivas o naturales para actuar rectamente. Pero esto implica, evidentemente, que el individuo concreto queda expropiado de su activa libertad proyectiva: no puede realmente quererse en un proyecto de sí mismo históricamente distinto de lo que ha sido, es y será siempre, porque debe solo, cada vez de nuevo, reflejar teóricamente y aplicar prácticamente el dato inmutable, la esencia o el principio dentro del cual está incluida desde siempre su unicidad. Esa versión de la verdad como encuentro con el otro, o bien como caridad, en la que, como ha sostenido hace poco, el otro límite de mi libertad se transforma en interlocutor mío, me parece que usted la toma seriamente en consideración. Dotolo habla de la verdad de la revelación como respuesta a la búsqueda de sentido del hombre, aunque esta verdad sea inagotable y deba siempre ser oída de nuevo y de nuevo deba declinarse en la historia. ¿Qué dice al respecto?*

GV Metafísica es la idea, la pretensión, la expectativa de encontrar una dato incontrovertible, tranquilizador y a la vez amenazador: el primer principio, la objetividad a la que debemos doblegarnos; en el fondo, la autoridad paterna que impone la disciplina... La verdad no puede ser esto: es más bien un asunto del grupo (la horda) de los hermanos... Pero no sé si estas imágenes freudianas son adecuadas. Sí es cierto que, en lugar del muro contra el que nos golpeamos repetidas veces o en el que podemos apoyarnos, una imagen no metafísica de la verdad es esa que habla de estar juntos en paz o de *quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum* (Sal 133): que no es nunca una situación definitiva, es como el banquete, el diálogo, el amor en todos sus sentidos, incluidos los carnales. Y naturalmente no es esta una situación de punto de partida: ahí se llega; una

vez más quizá la imagen de la horda de hermanos que deben ante todo ponerse de acuerdo para liberarse del padre, y luego estar de acuerdo para evitar que uno de ellos reproduzca la autoridad definitiva paterna... No es una idea demasiado peregrina de la verdad; es la que tenía en mente Hegel, por lo menos el Hegel aceptable, aquel que no estaba dominado por el ideal racionalista del punto de llegada último, la autotransparencia sin residuos, sino el Hegel de la dialéctica siempre de nuevo reiniciada. ¿Será solo una imagen vitalista de la verdad como reapertura continua? Hemos dicho tantas veces que Dios es el otro, la alteridad radical imprevisible... Podemos pensar también que (solo) el otro es Dios. Con el otro no podemos tener nunca una relación de apropiación «tranquilizante»; el ideal de una comunión plena es, sin embargo, lo que nos mueve al diálogo, a la interlocución... Es que nadie se salva y nadie está en la verdad por sí solo, y menos que nunca reduciendo a unidad perfecta la relación con el otro... Todo esto deberá ser tenido en cuenta también en la manera de pensar la verdad del cristianismo respecto de otras religiones... Y este modelo del estar *cum fratres in unum* vale igualmente para las verdades «objetivas» de las ciencias experimentales: que son verdades en la medida en que el experimento repetido es repetible por otros...

GG *Usted ha estigmatizado repetidamente el mal del paradigma metafísico como violencia o imposición. Retomo algunas de sus afirmaciones que asumo como bastante sintetizadoras de su pensamiento: (a) La violencia se identifica «con la interrupción del cuestionar [...], con el autoritario silenciamiento del otro en nombre de primeros principios»;*[9] *(b) «la violencia es más un acto de imposición sobre el otro y sobre su libertad [...]. Existe una violencia, en el origen de la historia, que es el autoritarismo, el no respetar al prójimo como a uno mismo, el no quererlo. Todo esto es el origen del mal»;*[10] *(c) según una noción más amplia,*

violencia es «todo acto que inflige dolor».[11] *Otra consideración suya que me parece decisiva es la de escribir «males» (minúscula y plural) y no «Mal» (mayúscula y singular).*[12] *Pregunta: no pocos autores del siglo xx, entre ellos su maestro Luigi Pareyson o Simone Weil o Sergio Quinzio, con quien ha sido relacionado en algunos aspectos el pensamiento de usted, no estimaron poder reducir la presencia del mal a algo que en definitiva fuera gestionable dentro de los ámbitos de la ética y de la política. ¿No es el mal también (aunque no solo) un «acontecer» que con bastante frecuencia va más allá de la intencionalidad, abriendo una pregunta que va más allá del horizonte ético-político y se vuelve ontológica y hasta propiamente teológica?*

GV Reafirmo mi distanciamiento respecto de estas maneras de ver. No consigo imaginar «el Mal», no consigo figurarme en qué puede basarse racionalmente este tipo de discurso que afirma: «Existe el Mal». Bien, ¿y dónde estaría? Se responde: ¡Hitler! Si, seguro; pero entonces también Stalin, o Truman, que bombardeó Hiroshima. Es decir, existen males que dependen de ciertas situaciones y de ciertas decisiones. Hitler no exterminaba a los judíos porque fuera un agente del Mal, sino porque había llegado a la convicción, basado en la historia europea, de que los judíos alemanes eran más ricos que los alemanes no judíos. Es decir, su convicción se fundaba en cuestiones de dominio político o de vida social. Es difícil decir que era el demonio que lo inspiraba o que lo guiaba el Mal. De forma análoga para los males físicos: ¿una erupción volcánica que destruye la isla de Sumatra es un mal? Es un mal para los desgraciados a los que se les echa encima. Y, no obstante, es un modo con el que la tierra descarga ciertas energías. Las células cancerosas se desarrollan, son vida, tanto es así que en los jóvenes el cáncer se desarrolla más rápidamente que en los viejos. Todos estos ejemplos de males morales y físicos son para decir que no consigo

definir el mal si no lo vinculo a la voluntad perversa humana, al dominio. ¿Se trata quizá del mal original, de nuestro pecado original? Es una forma de hablar que no me parece verosímil. También, si queremos apurar el asunto hasta tratar del sufrimiento de los niños, diremos ciertamente que es un mal, en el sentido de que es algo que yo (como tampoco sus padres) no querría que sucediera. Pero ¿debo pensar, aparte de esto, que el sufrimiento de los niños es una señal de la presencia en el ser de algo malvado? Ceo que más bien nos encontramos frente a un mecanismo de hipostatización de una cantidad de negatividad, que juzgamos tales desde un punto de vista racional. Quiero decir que también a mí el cáncer me parece un mal y la muerte de los niños me parece igualmente un mal, pero no creo que por ello debamos pasar luego al Mal, con mayúscula. Son males. Quizá esto pueda parecer filosóficamente algo demasiado fácil, pero yo no creo que resulte nada fácil un esfuerzo de categorización de los diferentes males, intentando saber, ante todo, por qué nos parecen males. La hipostatización del mal es como la hipostatización de la verdad. ¿Dónde está «la Verdad»? Verdad es la cualidad de lo que es verdadero, remite a un adjetivo: una cosa es verdadera y otra es falsa, esto es, existe una multitud de cosas verdaderas, pero no «la Verdad», como sostenía Rorty. En suma, hablar de males me parece razonable. Constituirlos en una base para hablar del Mal, francamente no lo entiendo. Llego a pensar que se trata de un exceso de psicología del pecado o de un efecto colateral del cristianismo, porque, si el pecado original, del que ninguno de nosotros es en absoluto culpable porque no estábamos allí, ha exigido incluso la muerte de un Dios sobre la cruz, entonces se puede entender que la gente piense en el Mal. En suma, hay un conjunto de presupuestos que me parecen definitivamente falseados por el hecho de que, cuando uno habla del Mal así, en general, no se sabe bien de qué está hablando.

GG *Todavía una provocación más a propósito de la violencia. Quisiera examinar dos ámbitos concretos. El primero: la vida asociada no puede existir sin instituciones, pero la institución implica autoridad y, por tanto, una cierta violencia, por legitimada que esté. Una sociedad sin violencia, en definitiva, no parece existir como posibilidad humana. Usted ha escrito al respecto que «en el caso de la violencia que no es posible no ejercer [...] el respeto al otro se expresará en una serie de formalizaciones explícitas, de limitaciones legales y de articulaciones discursivas [...]: la formalización jurídica rigurosa de las "violencias" que en ciertos casos han de definirse también ellas jurídicamente, no pueden no ejercerse, representa el único modo que conocemos de reducir y limitar su carácter violento».*[13] *¿No le parece que esto es un razonamiento abstracto, esto es, válido en principio, pero efectivamente impracticable (parece asimilable a la tesis del velo de ignorancia de Rawls)? De hecho no se parte nunca de situaciones abstractamente perfectas: quien decide los procedimientos es siempre quien tiene poder de decidirlos. Solo con un poder contrapuesto e igualmente fuerte (o más poderes coexistentes y de fuerza equiparable), quizá se podrá intentar llegar a procedimientos compartidos. De hecho, para la determinación de las reglas, vale siempre el peso de quien cuenta más, en términos de votos, de poder económico, de poder mediático, etcétera. ¿No peca, por tanto, de circularidad el «procedimentalismo», presuponiendo como realizado precisamente el objetivo de democracia completa que quiere realizar? En segundo lugar, precisamente porque al final es preciso razonar sobre lo concreto, esto es, sobre la contraposición de las fuerzas, ¿es verdaderamente eliminable la violencia?*

GV Respuesta expeditiva a la última pregunta: no. Como para el caso del discurso sobre el límite, creo que el sentido de nuestro futuro escatológico es la posibilidad de «reducir» la violencia, nunca eliminarla del todo. No

tiene mucho sentido pensar en eliminar la violencia. Por ejemplo: los no violentos absolutos son los peores reaccionarios, porque, obviamente, si no se quiere ejercer la violencia, no hay que rebelarse, y esto implica estar de acuerdo con el *statu quo*.

Este es uno de los puntos sobre los que últimamente reflexiono más, respondiendo a la situación objetiva que ve la guerra cada vez más como un horizonte político vecino. Vivimos en un universo en el que de hecho la guerra está al orden del día, pese a que fingimos que no hay guerra. Quieres que el centroizquierda mantenga el *Welfare*... El *Welfare* en Italia, como en otras partes, depende de las inversiones. Tenemos un presupuesto militar considerable, que aumenta por la razón obvia de tener que financiar la guerra en Afganistán, en el Líbano, etcétera. Hemos tocado el techo –y quizá lo hemos desfondado– de 23 000 millones de euros de gasto militar. Está claro que nuestra dependencia de Estados Unidos nos impone ciertas cosas, como estar en la otan, pero esto implica que internamente no podemos hacer una buena política social sanitaria, de enseñanza e investigación, etcétera, porque hay el dinero que hay. Estamos vinculados a estas instituciones. Las instituciones multinacionales de las que formamos parte son la autoridad del capital ejercida contra nosotros. A menudo se dice: «Bruselas ha aprobado nuestras finanzas». O bien: «Bruselas dice que no vamos bien». Pero ¿quién es «Bruselas»? Es la Unión Europea, que no tiene una cualificación política unitaria y donde manda el *Washington consensus*, y no, por cierto, la izquierda. Para poner otro ejemplo: en Afganistán hay 125 000 soldados de tropa a sueldo, esto es, 125 000 *bodyguards*. Se trata obviamente de mercenarios, pero ¿quiénes son? Son naturalmente los pobres, los que no saben dónde dejarse caer. Pero también los militares que van allí van porque hay un sobresueldo, no porque les entusiasme la lucha contra el terrorismo. He ahí la verdad de nuestro mundo

demasiado cubierto por una infinita cantidad de retórica. Y ante todo esto, ¿qué hago yo? ¿Espero en la racionalidad de la historia? ¡No! Intento reducir la violencia al mínimo.

GG *En cierto sentido, este intento de reducir la violencia implica también una oposición política, poder contra poder.*

GV Sí, estoy convencido de ello. Yo no soy un pacifista, soy solo una persona prudente, en el sentido de que soy consciente de que, si alguien se pone hoy a hacer la revolución en la calle en Italia o la guerra contra Estados Unidos, se lo elimina inmediatamente. Por tanto, quiero inventar modos de ejercer violencia no sanguinarios y no demasiado peligrosos para la vida de los que la hacen. El sabotaje, por ejemplo, no debe hacernos pensar enseguida en bombas. Es también posible, y más sencillo, sabotear el mercado no comprando productos publicitados por Mediaset, pongamos por caso, o incluso por la rai. Ciertamente, cosas como no tomar en el avión una bebida de la Nestlé pueden parecer poco, pero son lo único que nos queda para rebelarnos contra este orden, que se nos impone cada vez más, junto con controles, disciplina social, escuchas.

GG *A propósito de cuanto estamos diciendo, usted ha hablado antes de Dios como «posibilidad buena». ¿Podríamos definir a Dios también como «posibilidad justa» para la sociedad?*

GV Tengo muchas dudas sobre la «justicia divina». Si queremos reconducirla a la fórmula de *unicuique suum*, diría que me parece muy conservadora. Si debemos dar a cada cual lo que es suyo, me pregunto: ¿lo suyo de cada cual de dónde viene? ¿Hubo una distribución originaria? No, hubo una apropiación. Los antepasados de la reina Isabel de Inglaterra fueron piratas más fuertes que los míos, se apoderaron de las cosas, y luego

los demás las heredaron. Y, sin embargo, no veo a la reina Isabel como una persona particularmente injusta. Quiero decir con esto que el tiempo, las formalizaciones, ese modo de remediar la violencia originaria a través de máscaras ideológicas o simbólicas, representan, por así decir, esos linimentos que, por ahora, son la única manera de que disponemos de reducir la violencia. Naturalmente, otras veces, cuando se mandan por los aires las constituciones, por ejemplo, podemos defenderlas con las armas. Al igual que nos parce justo rebelarnos frente a constituciones que son particularmente violentas.

¿Qué significa entonces justicia divina? ¿Todavía «dar a cada cual lo suyo»? Tengo la impresión de que la idea de «justicia distributiva» es un poco blasfema, porque la distribución tiene siempre en cuenta cómo están ya las cosas, y no me gusta demasiado implicar a Dios en asuntos de este tipo. Como Jesús mismo dice en el episodio del ciego de nacimiento. Cuando se le pregunta por quién es el responsable de su ceguera, Jesús responde algo parecido a «así plugo al Padre» (cf. Jn 9,3), pero no en el sentido de que Dios sea el culpable y le hiciera nacer así, sino en el sentido de que «así pasó», que «las cosas fueron así»; Dios no tiene nada que ver. Es preciso liberarse de la idea de que hay siempre un culpable, una «justa causa» para cada cosa que sucede. Sin embargo, nosotros no queremos renunciar a hacer justicia, aunque sea según equilibrios de fuerza, que no niego. Marx tenía el mito de que el proletariado era justo porque era pobre. Yo solo digo que, democráticamente, estoy con el proletariado, y los pobres del mundo son muchos más que los ricos. Que luego tengan también la justicia de su parte, no deja de ser una mitología. Estoy con los pobres porque: (1) me gustan más los pobres que los ricos; (2) no soy tan rico como para estar con los ricos, aunque debo reconocer que tengo un salario bastante decente (cosa que a menudo me echan en cara los pobres); (3) no

quiero luchar con los ricos. Lucho con los pobres, porque Jesús era pobre y también porque los pobres, a menudo, son más simpáticos, menos conservadores, menos avaros. Todas esas cosas son afinidades electivas que me hacen elegir una cosa en vez de la otra. Prefiero san José artesano a Cesare Romiti, por ejemplo, aunque Romiti es una persona que me trata bien. Pero estoy del lado de los pobres. Pensamiento débil es pensamiento «de los débiles»: y nada más.

No obstante, todos esperan en la «justicia divina» porque al final el malo debería ser castigado y el bueno, premiado. Pero, ¿puede ser nunca objetivo el juicio de cómo es el malo? Es malo quien me hace daño; es bueno quien me trata bien. ¿Debo implicar a Dios en la decisión siempre necesariamente limitada de mi justicia? Naturalmente, me esfuerzo en no ser demasiado sectario, pero sé muy bien que lo que pienso está condicionado por mis preferencias, por mi historia y, por tanto, busco imponer mis derechos. En este sentido, el procedimentalismo, para volver a su pregunta del comienzo, es un modo de no ser demasiado prepotente, en el sentido de que hay normas formalizadas en las que procuro fundar mi comportamiento, y que otros procuran no violar, dentro de lo posible. La justicia formalizada es ese poco de que disponemos para no acuchillarnos a cada momento por la calle. Hay límites que mi observancia de las leyes no puede traspasar, porque, por ejemplo, tales leyes me parecen injustas respecto a lo que me parece justo. Pero sé muy bien que no soy el juez supremo de todo.

GG *A propósito siempre de la violencia como silenciamiento del otro, ¿no le parece que el hecho mismo de «tener que» tomar constantemente decisiones, que de alguna manera interrumpen el análisis de los motivos, interrumpen la conversación, interrumpen el diálogo y a la postre nos obligan a alinearnos, representa un residuo de violencia ineludible, que, entre otras cosas, parece correr pareja con la libertad? Es decir, ¿no le*

parece que la libertad, al resolverse en la capacidad de decidir –siempre a favor de alguien o contra alguien–, implica un cierto residuo ineludible de violencia?

GV Entiendo el problema, e intento extenderlo también a otros casos con un ejemplo. La disciplina familiar de la madre que da un cachete al niño para que no ponga el dedo en la llama de gas, porque quema, es una forma de violencia que comprendo. Todo el problema de la educación recae dentro de esta problemática. No se trata, pues, de negar todo esto, sino de presentarlo del modo más equilibrado posible. Podemos encontrar muchas maneras, más o menos simpáticas y utilizables de transmitir el saber a las nuevas generaciones, pero fundamentalmente el mantenimiento de una estructura social a través de la educación implica una cierta imposición de fuerza sobre los nuevos miembros de la sociedad. En este sentido, la educación clásica es interesante porque, por ejemplo, aprendiendo historia, se aprende que hay también otras culturas posibles, que pueden ayudarnos a tomar una cierta distancia crítica respecto de la nuestra. Pero, para poder tomar esa distancia crítica, se requiere en todo caso aprender lengua, por ejemplo.

Diría que se trata de una cuestión que no he «resuelto» nunca... Pero quizá es un límite positivo contra un exceso de racionalismo. Es sabido que Hegel sostenía que el condenado, racionalmente, «tiene derecho» a su condena... Pero ¡lo sostenía Hegel y no el condenado! Quizá por esto la violencia me escandaliza cada vez menos, excepto en la forma de silenciar duramente al otro. Idealmente quisiera una sociedad en la que nos pusiéramos de acuerdo en lo que debe hacerse. Obviamente, sé que nunca será posible llegar a ello.

Si miramos la historia de la revolución rusa o de la revolución francesa, vemos que hubo violencia. Los revolucionarios no hicieron un referéndum para establecer si debían cortar o no la cabeza al rey. Pero en un

determinado momento el grupo le cortó la cabeza, y antes había producido cambios radicales con leyes, expropiaciones, etcétera. Ahí está lo que nosotros consideramos el origen de la historia moderna. Pues bien, de acuerdo. Pero entonces levantemos acta de la violencia que hay implicada en cada cambio. Personalmente, ahora, me oriento a pensar que me rescato de la violencia poniéndome en el lado de los más débiles. Pero estos, en la medida en que no deben seguir siendo siempre los más débiles, en un momento determinado deberán también cortar la cabeza a sus opresores. Si llega el caso, a ser posible, intentaré no formar parte del pelotón de ejecución, aunque tiendo a creer que, si en lugar de ser un parásito de la clase dominante (como soy yo ahora) fuera en realidad un explotado, quizá me prestaría de buena gana a formar parte de ese pelotón de ejecución. ¿Me castigaría Dios por esto?

GG *Tras este largo paréntesis sobre la cuestión del mal, quisiera volver a usted, profesor Dotolo, y a una cuestión más bien delicada: la relación entre el cristianismo y otras religiones. Muy conscientemente sostiene usted que existe la «dificultad de mantener al mismo tiempo la afirmación de la pretensión de absolutidad de una religión y la exigencia de apertura a la universalidad, particularmente evidente en la posición del cristianismo».*[14] *Rechazando la posición absolutista y la posición relativista,*[15] *como también el exclusivismo y el inclusivismo,*[16] *¿cómo conjugar la pretensión cristiana respecto a la «conciencia de que el presupuesto sobre la reducción de las diferencias entre las religiones es falso y un obstáculo para el diálogo»?*[17] *Añade usted, como orientación en la solución de esta problemática teológica sumamente difícil, que «la universalidad del mensaje cristiano "reformula" y "reconfigura" las demás experiencias religiosas, en un diálogo mutuo que no tiende a eliminarlas, sino a señalar la meta de una unidad conjunta más rica, fuera del propio particularismo.*

A partir de la experiencia cristiana es imposible no percibir la apertura de las religiones y la llamada a estas a la plenitud de la revelación cristológica».[18] *¿No le parece que esta posición de supremacía del cristianismo entra en conflicto con un reconocimiento de las demás religiones como auténticas vías únicas de salvación sin ninguna ordenación o subordinación al cristianismo, tal como ellas mismas, desde su punto de vista, pretenden ser?*

CD Esta pregunta me obliga a entrar probablemente en la cuestión teológica más delicada de nuestros días, esto es, la reflexión que el encuentro con las demás religiones plantea a la autocomprensión cristiana y a la especificidad de su misión en el interior de la historia multicultural y global que nos caracteriza.

Y confieso que también para mí el encuentro con las demás religiones me ha sido teológicamente interesante, y tal vez también perturbador. Digo teológicamente, no históricamente o filosóficamente, no porque los planos disciplinarios no deban de algún modo implicarse recíprocamente, sino porque desde un punto de vista epistemológico los planos de aproximación a las religiones llevan consigo elementos de diferenciación que abren y ensanchan horizontes de reflexión no siempre compartibles, no siempre claros en el ágora actual de la teología cristiana de las religiones.

Parto de esta afirmación muy simple, que puede parecer quizá problemática: no creo que las religiones sean para nada diferentes en su exigencia de base, que es el encuentro con el Misterio, el encuentro con Dios. Se trata, probablemente, del intento de dar respuesta a las cuestiones antropológicas. Las religiones en esto son iguales: son iguales en la percepción e interpretación del misterio de la vida, y de la apertura de ese misterio como posible y conjeturable en relación con lo divino; pero son diferentes «en la forma» de la respuesta que dan a esta apertura y a esta

necesidad. Es convicción mía –convicción claramente discutible del todo– que las religiones son «iguales en la diferencia y diferentes en la igualdad». Si no fuera así, no podríamos hablar de «religiones»: si no fueran iguales no podríamos hablar ya de «un horizonte que las une». El horizonte que les es común creo que es un horizonte antropológico existencial. Ahora bien, en este contexto el diálogo no es imposible, sino necesario. Y es necesario para que, más allá de algunas posiciones que absolutizan o relativizan a cada una de las religiones en su relación recíproca, la diferencia que cada religión se apropia pueda formar parte del conflicto interpretativo que toda religión mantiene acerca de su propia identidad. Esto es, a mi entender, lo primero que hay que destacar.

Lo segundo nace de una experiencia probablemente de siglos. De la experiencia de aquellos que, saliendo al encuentro de otras religiones, se dieron cuenta de que estas religiones poseen una viveza, un contenido, una fuerza de persuasión interesantes. No es casualidad que la evangelización choque contra un obstáculo aparentemente mórbido pero dotado de hecho de una gran consistencia. La presencia cristiana en determinados continentes no ha ajustado a cero la presencia de otras religiones, de acuerdo con las teorías que sostienen que las religiones son «preparaciones a...» o esperan un «cumplimiento en...» Puede ser que se trate de un cumplimiento escatológico, pero actual e históricamente el encuentro entre el cristianismo y las religiones muestra que estas están vivas e incluso se afirman con mayor fuerza respecto al pasado. Esto podría parecer una crítica al universalismo que caracteriza a la experiencia cristiana. Pero a mí no me lo parece: la universalidad del cristianismo no está necesariamente en querer poner a cero el patrimonio cultural y religioso de los demás pueblos, sino que está en ser capaz de integrarse dialógicamente, en ser testimonio de una perspectiva que señale a las religiones una modalidad distinta o una

posible forma diferente de la experiencia religiosa. Este segundo nivel no niega la universalidad. El cristianismo no vive su identidad misionera porque entra en un espacio neutro o en un espacio vacío y sin creencias y tradiciones que lo habiten; vive su identidad misionera en su capacidad de aportar su propia contribución para reformular y repensar la experiencia religiosa en cuanto tal. Cuestión esta abierta y discutible porque, repito, el debate es verdaderamente muy reciente más allá de algunas «soluciones» anteriores al Vaticano II.

Hay un tercer nivel del problema: pienso que en el diálogo cada cual debe ser consciente de que, si se escucha al otro, es determinante escuchar con seriedad, no estratégicamente, de forma que no se busque crear un consenso para convertir al otro de una manera proselitista. Se trata de acoger una alteridad en su objetividad, sin la presunción implícita de que el otro, en el fondo, está en el error. Aunque el diálogo es encuentro de identidades, lo más importante en el diálogo es «compartir la diferencia». El cristianismo, en el diálogo, debe aportar lo que es específicamente suyo como contribución a la reflexión sobre las cuestiones antropológicas de la experiencia religiosa y del misterio del Absoluto. Y lo aporta si en esta «sinfonía escatológica» muestra que Jesucristo es lo que caracteriza y puede responder a esas preguntas antropológicas, sobre el sentido de la historia, el misterio del absoluto, típicas y propias de toda experiencia religiosa. ¿Es posible este tipo de diálogo? ¿Debe la teología de las religiones ir por esta vía o debe ir por la vía de una valoración que pretenda afirmar que solo el cristianismo es auténtico y el resto de las religiones no? El cristianismo afirma que Jesucristo lleva consigo una diferencia que no quiere significar supremacía, sino una visión distinta de la vida, que atiende a su vicisitud singularísima de un hombre que ha revelado a Dios y de un Dios que se ha revelado en este mismo hombre. Actualmente, y en mi opinión, más no es

posible pensar, si no es a costa de volver a formas de colonialismo religioso. Por otra parte, no comparto determinadas posiciones del pluralismo teológico que más bien contemplan ajustar a cero la diversidad para disponer a toda costa de una plataforma común que ponga de acuerdo y haga converger todas las religiones. No tengo ningún problema en decir que las convergencias éticas son fundamentales: actualmente, que las religiones colaboren juntas por la paz, la justicia, el respeto de los derechos y contra la violencia y la globalización del mercado es una exigencia que va más allá de las respectivas identidades. Pero no son sino la pieza suelta de un mosaico más amplio: la convergencia ética de la propuesta religiosa, como diría Ernesto Balducci, es crear un «hombre planetario» que más allá de las diferencias sepa vivir los valores de una humanidad inédita y nueva. Lo cual no excluye que la aportación que el cristianismo debe ofrecer dentro de esta posibilidad parta de la singularidad de Jesucristo. Una singularidad que no quiere la contraposición, aunque lleva en sí una contradicción. Por otra parte, no debemos olvidar que Jesús de Nazaret es «el signo de una contradicción» no fácilmente armonizable con cualquier solución teísta o ateísta. Jesús puede ser puesto en la misma línea que otros fundadores, pero a la vez emerge como fundador de una nueva experiencia religiosa original, fuera de los cánones. En este sentido, creo que el cristianismo puede conseguir efectivamente que las religiones salgan de su propio particularismo, y lo hace en nombre de Jesús de Nazaret y del misterio pascual que ha universalizado una precisa forma de experiencia religiosa. Lo cual –aunque esto es una perspectiva muy personal– implica que la experiencia religiosa debe tener objetivos muy precisos: liberación de la injusticia; capacidad de poner al hombre en relación con Dios, pero con un Dios que no rehúye una relación de alianza; activación de una responsabilidad política y ética, de un mística con los ojos abiertos.

Aunque, por una hipótesis absurda, la misión debiera ser solo esto, creo que sería una contribución indispensable que el cristianismo puede aportar.

GG *Profesor Vattimo, no tengo noticia de que se haya dedicado usted a estas problemáticas. Pero le agradecería unas palabras de comentario sobre lo que sostiene Dotolo, a partir de su tesis del debilitamiento del ser y del conflicto inevitable entre las diferentes interpretaciones, en este caso, de Dios, del hombre y de la experiencia religiosa que los vincula.*

GV No sé demasiado bien qué puede significar evangelización. Dejé de saberlo desde que me he –nos hemos– dado cuenta de cuál ha sido de hecho la historia del Occidente colonizador... Si, como creo que es lícito hacer, reduzco el sentido del cristianismo a la predicación –y práctica– de la caridad, deberé sobre todo no pensar ya que los pueblos se salvan solo si aceptan creer en alguna proposición «descriptiva» del tipo Dios es uno y trino, María es virgen y madre, hay un paraíso y un infierno, etcétera. ¿La caridad es algo en que se cree? Creo que no. Ciertamente, me doy cuenta también de que esta reducción a la caridad parece una manera de simplificar demasiado las cosas, como también de decidir dejar de lado tantos y tan difíciles problemas «teóricos», de no pensar más en ellos... Pero luego me digo que la sola aplicación del principio de la caridad como principio de crítica de lo existente ya ofrece una buena cantidad de «material» al que es posible aplicarse también «teóricamente; algo así como en política: no tengo en mi cabeza un proyecto de Estado justo definido, pero sé muy bien qué es lo que no funciona en el orden existente y creo que debe modificarse. ¿Se trata quizá de proposiciones teóricas en las que creo y que los demás, pienso, debieran compartir, aceptar, profesar conmigo? Solo puedo pensar esto si considero las «tesis», los «dogmas» como un modo de ponerme de acuerdo con los demás sobre lo que debe hacerse; el Credo como *sýmbolon,*

un medio de reconocer a aquellos con quienes trabajo para poner en práctica la caridad.

¿Pueden religiones diferentes entrar en conflicto, y ser el cristianismo uno de los términos del conflicto? ¿Con quién y por qué puede estar en conflicto una religión de la pura y simple caridad? Pero dirá alguien que aquí se está haciendo irenismo ingenuo... ¿A un san Francisco que llega a una sociedad de talibán no se lo mandará fuera violentamente? Ni que solo sea para predicar su caridad, tendrá necesidad de contar la historia de Jesús, y, por tanto, presentará una «verdad» que choca con otras verdades... Aunque aceptar discutir el problema en estos términos lo sitúa en un plano abstracto. Lo que sabemos en concreto es que el dogma religioso se sitúa siempre de hecho dentro de un marco social, histórico, donde entran en juego las autoridades. San Francisco, que hoy llega a Afganistán, no encuentra la pura religiosidad talibán, llega con las tropas de la onu, choca contra usos y costumbres tradicionales (las mujeres no van a la escuela, llevan velo...), no tiene sentido que se ponga a predicar el evangelio, pero sí lo tiene que abra un hospital, proporcione medicamentos y ayuda, etcétera. Con esto puede ser que le tomen simpatía, y se pregunten qué lo trajo allí...

En suma, el verdadero enemigo de la evangelización es la «verdad», son los contenidos que al final del «diálogo» deberían convertirse en opiniones compartidas. La única verdad que podemos esperar del diálogo es el establecimiento de condiciones con las que sea posible dialogar. El resto, podríamos decir, son «historias», las historias que en el diálogo nos contamos unos a otros, sin ninguna pretensión de enseñar nada.

4. CRISTIANISMO Y VERDAD: FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

GG *Quisiera partir de un preámbulo común para esta última sección de nuestro coloquio. Heidegger escribe en «Fenomenología y teología», conferencia de 1927, que siendo la filosofía ciencia del* Dasein *«que indica formalmente el contenido óntico, es decir, precristiano, de los conceptos teológicos fundamentales»,*[1] *está más acá de toda teología, que es ciencia positiva en cuanto «autointerpretación conceptual de la existencia creyente»:*[2] *«No existe nada parecido a una filosofía cristiana, eso es una pura quimera».*[3] *Más en particular, Heidegger afirma que «todos los conceptos teológicos encierran dentro de sí de manera necesaria* esa *comprensión del ser que el* Dasein *humano tiene de por sí desde el momento en que existe».*[4] *Parece, pues, que la teología no tiene otra posibilidad que moverse en el ámbito de la apertura del ser, para expresarme con un lenguaje más propio del segundo Heidegger.*

Profesor Vattimo, según usted, ¿la teología no tiene nada que «enseñar» a la filosofía? De acuerdo con su experiencia, ¿cómo podemos leer las relaciones entre teología y filosofía?

GV Ese texto de Heidegger, que sigue, además, inmediatamente a *Ser y tiempo*, es algo que no he entendido nunca muy bien por qué lo escribió. A mi parecer, queda como un *ápax legémenon* en su carrera. Tampoco es que luego haya hablado mucho de ello. Volvió sobre la cuestión de la metafísica como «ontoteología», pero es algo del todo distinto. Esta idea de que una

cosa es la filosofía y otra la teología me parece exactamente, no digo un error, pero sí una desviación, un sendero lateral que, si no estuviera en Heidegger, nada cambiaría; incluso hubiera sido mejor. Desde mi perspectiva del «pensamiento débil», si queremos llamarla así, no contemplo demasiado una diferencia radical de tipos de saberes distintos. Una cosa que siempre me altera en Ricœur es que cada vez que procede a un análisis distingue siempre entre disciplinas epistemológicas: fenomenología de la religión, exégesis, antropología cultural, etcétera. Es como si siempre hubiera una división de tareas. Pero esta división, ¿quién la hace? Para hacerla sería necesario un «metatodo» que desde lo alto distinguiera y repartiera los espacios o las regiones epistémicas: «aquí va la teología, aquí la filosofía, aquí la exégesis...» Yo esto no lo he entendido nunca demasiado bien. Personalmente respondo sosteniendo una especie de continuidad, porque la revelación cristiana es la tradición de donde viene también nuestra filosofía. En algunos casos es más visible, en otros lo es menos. En última instancia la teología es un modo de tratar la revelación, tal vez diferente de la filosofía como disciplina a) por razones sociales y pedagógicas (te enseño filosofía o te enseño teología); b) por razones menos nobles, esto es, por razones dogmáticas. En los seminarios se estudia teología. Si se estudiase solo filosofía tomándola como todo y la teología como preámbulo, como *ancilla,* entonces tendríamos dos siervas que se mezclan en el harén: esto me parece más razonable. Por lo demás, cuando yo hablo de *kénosis*, ¿hablo como filósofo o como teólogo? Creo que como filósofo, pero reconociendo que puedo hablar del debilitamiento del ser solo si me refiero también o fundamentalmente a un modelo teológico que interpreto en términos filosóficos. Incluso podríamos plantearlo así: la filosofía y la teología dicen lo mismo con terminologías diferentes. Una diversidad, no obstante, en mi opinión, llevada al extremo y perjudicial,

porque confina la teología en un recinto puramente dogmático. Esto se refleja en la falta de facultades teológicas en Italia. Y esto provoca como consecuencia que los clérigos continúen estando a un lado y que quien se ocupa también de teología en las universidades públicas o privadas esté en el otro lado. Personalmente estoy convencido de que, si unos y otros se comunicaran más entre sí, saldrían ganando todos.

Para mí, por ejemplo, hacer filosofía significa hacer un discurso cristiano en los términos de la filosofía contemporánea, y nada más. Sobre todo me parece que la filosofía occidental moderna y contemporánea sin el núcleo bíblico no tendría sentido. Y esto podemos verlo en muchos autores, incluido el mismo Heidegger, que inventa todas las categorías de *Ser y tiempo* en su curso sobre la fenomenología de la religión de 1919. Allí está propiamente todo, la metafísica, la escatología, etcétera, solo que lo puso ahí meditando sobre san Pablo. Empezó así, y este discurso continuó siendo determinante para él a lo largo de toda su vida. En cuanto a mí, las cosas han sido algo diferentes, porque tengo orígenes personales muy arraigados en la tradición religiosa; luego acabé no yendo más a misa, pero incluso cuando estaba en Alemania creo que no abandoné nunca radicalmente la relación con el pensamiento cristiano. Cierto, siempre he polemizado intensamente con la Iglesia visible. Pero diría que he enhebrado en mi formación filosófica, como cristiano, todo lo que he leído. Nietzsche, por ejemplo, es ciertamente difícil de enhebrar en la tradición cristiana, y no obstante la tesis de «Dios ha muerto» es una tesis absolutamente cristiana, diría incluso cristológica.

GG *Profesor Dotolo, con usted quisiera ser algo más incisivo. Como teólogo sostiene que «el hombre se define a partir de su relación con Dios».*[5] *Le pregunto: ¿a qué relación pertenece, desde su perspectiva, el primado otorgado a la autocomprensión histórica del hombre, a la relación*

religiosa y trascendente con Dios o a la relación ontológica e inmanente con el ser? Y esto considerando que, si lo entiendo bien, tanto en un caso como en el otro, Dios y el ser han de comprenderse ambos como «evento», esto es, como un acontecer indeducible de las posibilidades meramente humanas.

CD La relación entre filosofía y teología es una relación seguramente fascinante, pero también compleja. Sobre todo después de la reflexión heideggeriana, en la que podría parecer que de hecho la teología no puede tener un ropaje propio porque se mueve en una conceptualidad típica de la filosofía. Ahora bien, la pregunta que me hace plantea una cuestión referente a la autocomprensión del hombre, y, por tanto, sobre cuál es el referente más adecuado para que esta autocomprensión pueda desarrollarse. Yo daría estas indicaciones iniciales: considero que desde el punto de vista formal son equivalentes el concepto «Dios» y el concepto «ser». Es decir, son horizontes de referencia que permiten al hombre «pastor» de ambos –del ser y de Dios– poder entrar en una relación que lo abra a una búsqueda de una verdad del propio *Dasein* y, por tanto, de su propia existencia. Por consiguiente, desde un punto de vista metodológico de aproximación a la autocomprensión del hombre, filosofía y teología tienen analogías. Por otra parte, encontramos también diferencias en la afirmación de Dios y en la afirmación del ser. Porque, si el ser indica un horizonte de referencia que el hombre debe constantemente nombrar, Dios indica un horizonte de referencia que, nombrándose, permite al hombre una respuesta que tiene ya una relación nominal. Con esto no quiero dar a entender que, entonces, la teología tiene más chances que la filosofía: digo simplemente que la reflexión teológica –en este caso me refiero evidentemente a la cristiana– hace que entendamos que la autocomprensión del hombre en relación con Dios permite comprender al hombre en una relación que dice –intuye,

indica, alude– un camino, un itinerario. Y lo hace de una forma tan concreta que quizá puede entorpecer la reflexión filosófica, porque podría parecer que no le concede la libertad que, en efecto, le pertenece. Por lo que la preocupación heideggeriana, en la que se afirma que sustancialmente la teología es autointerpretación conceptual de la existencia creyente, no es del todo errónea. El problema es que la idea de fe que tiene Heidegger es una idea parcial o mínima respecto a su posibilidad real de interrogación. Si, además, como sugiere la pregunta, tanto Dios como el ser «son evento», es decir, son un acontecer que intercepta el movimiento del hombre, entendemos aún más el hecho de que uno y otro sean itinerarios que ayudan a la identidad y la autocomprensión de la historia del hombre. De modo que no sé si todavía tiene sentido hablar de «filosofía cristiana»: podría estar también de acuerdo sobre la yuxtaposición terminológica, pero seguramente el cristianismo lleva consigo algo que produce un pensamiento filosófico que identifica en Dios no necesariamente el ser, pero sí seguramente algo análogo al ser. Un «más que ser» o un «menos que ser», no hay problema en esto. Tanto es así que el mismo Jean-Luc Marion, en *Dieu sans l'être (Dios sin el ser),* ve la dificultad de superar esta intuición heideggeriana, porque, para Marion, Dios disminuiría la apertura no imaginable del ser. Es decir, la semantización que el término «Dios» inscribe en la concepción del ser es una disminución del horizonte que el ser representa para la reflexión. Y, por tanto, un Dios sin ser significa fundamentalmente –si comprendo bien el pensamiento de Marion– permitir que el ser explicite su «indefinida» apertura en la que el hombre puede integrarse como ente, o como aquel que aquí y ahora consigue interpretar el ser o relacionarse con él. Pero es igualmente verdad que Dios no pretende disminuir la percepción del ser, sino simplemente connotarla no para que el hombre navegue sin

horizonte, sino para que pueda moverse dentro de un horizonte que es también la condición de su navegar por la vida.

Desde este punto de vista, me parece que Dios como evento y el ser como evento son los horizontes de donde parte la reflexión teológica y filosófica, sin los cuales probablemente no sería posible reflexionar en sentido general. Añado una última cosa: está claro que la gramática teológica necesita de la gramática antropológica; y esto es evidente. Esto no es una disminución del pensamiento teológico. Personalmente no creo que la teología deba temer trabajar sobre una gramática que puede ser más amplia que su propio léxico, porque la gramática del hombre y de la vida es seguramente más amplia. Al contrario, debe tener el gozo de colaborar con otros pensamientos que de alguna manera ayudan a la construcción y a la respuesta –o a la señalización de un itinerario– de las preguntas de la vida.

En cambio, lo que no comparto de la heideggeriana «Fenomenología y teología» es que la teología se apropia conceptos precristianos, no digo deformándolos, sino elevándolos a un nivel ultra-filosófico y por lo mismo no-filosófico; como si en el ámbito filosófico se pudiera razonar únicamente sobre contenidos precristianos, o si poder razonar sobre contenidos cristianos pudiera ser filosóficamente algo menos digno que hacerlo con contenidos precristianos. No creo que filosofar sobre conceptos de alteridad, gratuidad, don, libertad, esperanza, que el cristianismo integra en la historia, suponga de algún modo una disminución del espesor teórico filosófico. Ciertamente, una filosofía que razone sobre simbología o sobre gramática cristiana puede no llegar a ningún resultado positivo: razonar filosóficamente sobre la gratuidad según el cristianismo significa estar probablemente en un espacio no fácil de dominar; pero esto no significa que los contenidos que el cristianismo inserta en la historia sean menos

interesantes porque están formalmente connotados por una caracterización teológico-cristológica.

GG *Diría que es posible traducir lo que usted está diciendo con otra afirmación suya: la revelación es «verdad que da que pensar».*[6] *En la dirección abierta por una posible respuesta a esta pregunta, ¿puede un cristiano filosofar prescindiendo de su propia fe? ¿No es una abstracción separar fe y razón, filosofía y teología? La categoría de «comprensión», ¿no permitiría superar esta diferencia, insostenible en muchos aspectos e hija de tiempos ya superados? Por último, repitiendo la pregunta ya dirigida al profesor Vattimo, ¿qué «enseña» la teología a la filosofía y qué «enseña» la filosofía a la teología, más allá de toda relación de servidumbre?*

CD Afirmar que la revelación da que pensar tiene simplemente un valor mayéutico, o quizá también de «pedagogía de un proceso cognoscitivo». Pretendo decir que la revelación no intenta ofrecer contenidos ya predefinidos, confeccionados, cuyo mensaje, o hasta la perspectiva y las normas, el creyente o el lector deba simple y pasivamente asumir. La revelación es el ofrecimiento de un itinerario que integra una visión distinta de la vida, a partir de la traducción que la experiencia religiosa cristiana hace, y que permite, siempre con el común eje de referencia a la realidad como problema y a la vida como misterio, poder excavar, buscar y señalar senderos para un camino que permita al hombre alcanzar la meta de la propia búsqueda. En este sentido, la revelación no es extrínseca, accidental. Es una perspectiva que para nosotros los cristianos asume un valor preciso pero que de algún modo se refiere a las grandes preguntas que se hace el hombre; que cualquiera pueda decir: «frente al mal, frente al sufrimiento y a la felicidad, al problema de la justicia, a la cuestión de cómo vivir

políticamente una situación de afirmación del hombre, el cristianismo ofrece su referencia precisa y decisiva».

¿Significa esto que debemos forzosamente separar los ámbitos de competencia disciplinar? No creo que en este caso filosofía y teología deban necesariamente ser antagonistas. La historia desgraciadamente ha tenido aspectos que han enturbiado esta relación, pero no quiero destacar historiográficamente esta posición de servidumbre que todos conocemos. Por lo que, si tuviera que sintetizar mi idea, diría lo siguiente: la teología sugiere a la filosofía comprender que el misterio de la vida tiene la posibilidad de aperturas diferentes y tiene la posibilidad de encontrar en la experiencia religiosa un itinerario que ayuda en la búsqueda de verdad y sentido; y la filosofía sugiere a la teología una capacidad constante de apertura fenomenológica a la realidad, de un rigor hermenéutico, interpretativo, en orden a las preguntas pero también a las argumentaciones que la vida, la realidad, requieren para poder hacerles frente. Desde este punto de vista, un creyente puede perfectamente filosofar. Filosofar significa problematizar la vida a partir de conceptos que pertenecen a nuestra herencia conceptual. Quizá me es difícil ver y distinguir los ámbitos; me cuesta porque, si la filosofía refleja y representa el mundo, también lo hace la teología, y es difícil establecer quirúrgicamente –si no es partiendo de ciertas indicaciones de método y de contenido– hasta qué punto se hace filosofía y hasta qué punto se hace teología. Esto implica que, desde un punto de vista formal, la perspectiva es de una estrecha contigüidad. Por lo que toda esta preocupación por una pureza epistemológica puede ser comprensible, pero no me parece que pueda realizarse de forma estricta. A menos que no se decida a priori evitar ciertas argumentaciones. Tomemos a Heidegger: cuando en *Ser y tiempo* habla de problemas de autenticidad, de habladurías, de las preguntas del *Dasein*, del

tiempo, ¿son cuestiones filosóficas o teológicas? Formalmente son lo uno y lo otro. Si nos referimos al contenido, hay enfoques diferentes que se remiten circularmente, por lo que –y concluyo– la teología permite a la filosofía entender la experiencia religiosa como lugar teórico y ético; la filosofía permite a la teología comprender que, ante el misterio de la realidad, hay aproximaciones que han de asumirse respetando su diversidad, pero también con esa capacidad que nos sitúa en el límite de las disciplinas.

GG *En sus textos mantiene usted un diálogo abierto y franco con la filosofía contemporánea, en especial con la llamada «laica». ¿Qué podemos esperar de esta confrontación?*

CD Creo que de ahí puede venir una contribución importante: la de entender que ambos, el filósofo y el teólogo, están invitados a construir un *éthos* común. Es decir, un espacio en el que la pluralidad de las diferencias no entre en un conflicto de identidades, sino que permita tener objetivos precisos. Y objetivos que deben unirnos en ese punto de partida que justifica tanto la reflexión teológica como la filosófica. En este sentido me parece que la filosofía contemporánea laica hoy está muy atenta a estos problemas; mucho más de cuanto lo estaba la filosofía de 60 o 70 años atrás. Parece que mucha literatura filosófica actual, mucha especulación filosófica, si no quiere refugiarse en una «historia de la historiografía» –como acertadamente decía Vattimo hace unos años–, debe hacer frente a estas cuestiones, a estas preguntas de la existencia, a la provocación de la actualidad. Por tanto, sostengo que en este diálogo, en esta confrontación, hay mucho que aprender para saber captar perspectivas y matices con miras a un objetivo más amplio, que es llegar a una construcción de un espacio en el que las preguntas del hombre encuentren, no digo respuesta, sino aceptación y, por qué no, también soluciones para el futuro.

GG *Una última pregunta como conclusión, profesor Vattimo. Según lo que decía usted anteriormente, podríamos hablar no ciertamente de «superposición», sino seguramente de «no impermeabilidad» entre teología y filosofía. En los* Beiträge, *Heidegger sostiene el* brauchen *del último Dios respecto del ser. La relación se complica porque parecería que la señal del Dios pone en movimiento el* Ereignis, *aunque luego esta postura parece desvanecerse. ¿Qué relación cabe pensar entre el ser entendido como* evento *y Dios? ¿Es Dios «solo» la historia de sus interpretaciones o es el inagotable Misterio que «abraza» al ser y permite su historia? ¿Es Dios «otro modo que ser», usando una expresión de Levinas?*

GV Personalmente tengo una opinión contraria a la de Levinas. Si tomamos el «hecho crístico», para decirlo como Dotolo, yo lo interpreto inmediatamente como un «evento cristiano». Tomemos igualmente la crítica histórica más radical que distingue entre Jesús y Cristo. Este personaje de Jesús empezó en algún lugar, existió, ¡no pretendo poner dudas en todo! Pero luego comenzó una cierta «cristianización» de Jesús, de la que forma parte también el «hecho crístico». Con todo, se trata de un evento, en el sentido de que no es que exista desde la eternidad. Por tanto, yo estoy ligado a esa tradición, que comprende también puntos iniciales, aunque ir a los puntos iniciales de las tradiciones es siempre dificilísimo, porque nuestra estructura existencial-temporal comprende también la imposibilidad de llegar al momento absolutamente inicial. Tanto si se trata del *Big Bang* como de la creación, siempre nos hallamos frente a cosas de las que solo podemos hablar en términos míticos. Por eso, estoy convencido de que hay algo mitológico también en la historia de Cristo y que este algo mitológico se justifica mejor con el *logos* que con el mito, y es la «mitología» lo que me sostiene en la existencia. Entonces, ¿es Dios algo distinto de esta serie de anuncios? Yo, francamente, no consigo pensarlo así.

Es verdad que la otra postura parece más tranquila: Dios existe, manda a su Hijo, sostiene todos los dogmas, está la Iglesia, etcétera. Pero, cuando uno hurga un poco, se levantan tantas y tales problemáticas desde el fondo, que no puede decirse que aquella sea una postura mejor que la mía. Veamos, por ejemplo, la cuestión de la predestinación... No podemos al final refugiarnos siempre en la categoría de «misterio», que no niego, por favor, pero que nos deja algo insatisfechos, porque parece casi una excusa para tapar una incapacidad teológica o para cerrar la cuestión. Estoy convencido de que también mi postura supone muchos problemas, porque de alguna manera sacrifica la trascendencia vertical. Sin embargo, habiendo leído a Ernst Bloch, me adhiero a esa trascendencia horizontal, según la cual Dios es aquel que se anuncia como el futuro auténtico de la humanidad.

GG *¿Ser y Dios son entonces superponibles?*

GV Sí. Diría que Dios y el ser de que habla Heidegger son la misma cosa. Naturalmente, esto Heidegger no pretendía decirlo. Yo consigo construirme un Heidegger razonablemente comprensible, si dejo de lado una serie de cosas. Y lo cierto es que no me afano por interpretar a toda costa los *Beiträge*. ¿Por qué debería hacerlo si me va bien así? Además, lo que me interesa no es Heidegger, sino la filosofía que puedo conseguir en Heidegger. Esto ciertamente es un límite, pero solo para filólogos. Y yo no soy uno de los que vea el sentido de la filosofía en interpretar a Heidegger; intento más bien sostener, aunque sacando mucho de Heidegger, ciertas tesis que funcionan no solo para mí, sino también para otros.

NOTAS

Notas a la Introducción

1. Para lo que me remito a un título, que valga por todos: G. Marramao, *Cielo y tierra: genealogía de la secularización* (1995), Barcelona, Paidós, 1998.

2. Es clásica la de H. Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, trad. de P. Madrigal, Valencia, Pre-textos, 2008.

3. R. Brague habla del «exceso abrahamítico» como razón para pasar del modelo estándar cosmológico medieval al mundo nuevo de la modernidad, en *La sabiduría del mundo: historia de la experiencia humana del universo*, trad. de J. A. Millán Alba, Madrid, Encuentro, 2008, cap. 11. Cf. también C. Caltagirone, *Ripensare il mondo. Spazio-tempo, cosmovisioni, conoscenze*, Caltanissetta-Roma, Salvatore Sciascia, 2001.

4. Cf. J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt* (1968), Maguncia, Matthias-Grünewald-Verlag, 51985, pero también D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión: cartas y apuntes desde el cautiverio* (1968), ed. de E. Bethge, Salamanca, Sígueme, 2008.

5. En esta introducción entiendo «metafísica» siempre con la connotación heideggeriana, o bien, *grosso modo*, en el sentido de «sistema de pensamiento del orden estable y definitivo del mundo». Distinta es, en cambio, una acepción de «metafísica» entendida como apertura y tensión de lo finito hacia una ulterioridad de sentido.

6. «Esencias, entelequias y sustancias en el pensamiento antiguo y medieval; los principios autoevidentes de la tradición racionalista; las sensaciones de los empiristas; las ideas claras y distintas de los cartesianos; las categorías kantianas entendidas como estructuras estables de la mente humana; la “materia” o, alternativamente, el “espíritu”; los “hechos” de los positivistas (o de *muchos* positivistas); la “naturaleza humana” de los iusnaturalistas; las férreas e ineluctables leyes de la historia humana en su totalidad (leyes que muchos filósofos de la historia aseguran haber descubierto); la estructura económica de los marxistas; el principio de verificación de los positivistas no son sino ejemplos, entre otros, de aquel *fundamentum inconcussum* que la razón fuerte (o justificacionalista, o fundacionista, o fundamentalista, esto es, metafísica) ha estado buscando sin tregua.» D. Antiseri, *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano. Per un razionalismo della contingenza*, con una réplica de mons. Rino Fisichella y una carta de Sergio Galvan, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, pág. 51.

7. J.-F. Lyotard, *La condición postmoderna: informe sobre el saber* (1979), trad. de M. Antolín Rato, Madrid, Cátedra, 41989; véase particularmente el cap. 10 sobre la deslegitimación extrínseca e intrínseca de los metarrelatos de la modernidad.

8. Entre los más recientes: M. Onfray, *Tratado de ateología: física de la metafísica* (2005), trad. de L. Freire, Barcelona, Anagrama, 2006; D. D. Dennett, *Romper el hechizo: la religión como un fenómeno natural* (2006), trad. de F. de Brigard, Madrid-Buenos Aires, Katz, 2007; A. Scola y P. Flores D'Arcais, *Dio? Ateismo della ragione e ragioni della fede*, Venecia, Marsilio, 2008.

9. El enunciado del concilio Vaticano I sobre el conocimiento natural de Dios ha encontrado una recepción compartida en teología reconociendo que allí «se habla de conocimiento en el sentido más amplio y no de un pensamiento puramente especulativo y conclusivo. No está definido, por tanto, que se pueda demostrar a Dios con la luz natural de la razón», W. Kasper, *El Dios de Jesucristo* (1982), trad. cast. de M. Olasagasti, Salamanca, Sígueme, (62001), 1985, pág. 93. La misma idea puede encontrarse en B. Sesboüé (dir.), *Historia de los dogmas* (1996), 4 vols., trad. de A. Ortiz García, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1995-1997, vol. IV: B. Sesboüé y Ch. Theobald, *La palabra de salvación*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1997, pág. 219, donde Bernard Sesboüé afirma: «No se determina verdaderamente la extensión de este conocimiento [...]. La expresión "Dios- principio-y-fin-de-todas-las-cosas" indica de todas formas los límites del mundo y la apertura de la razón al Absoluto». No multiplico las citas.

10. Cf. las ya clásicas consideraciones de H. Albert, *Tratado de la razón critica* (1968), trad. de R. Gutiérrez Girardot, Buenos Aires, 1973.

11. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, trad, de D. M. Granja Castro, México, FCE-UNAM, 2005, pág.191 *[KpV*, pág. 291]. La analogía se repite igualmente en pág. 110 *[KpV*, pág. 165].

12. Las raíces de esta distinción de la razón en razón dialógica y razón monológica son antiguas. H.-G. Gadamer intentó ilustrar el paso de la razón dialógica de Platón a la razón monológica de Aristóteles en su estudio «Etica dialettica di Platone. Interpretazioni fenomenologiche del Filebo», en *Studi platonici*, 2 vols., Génova, Marietti, 1983, vol. I, págs. 17-56. Véase también C. Cellucci, *Le ragioni della logica*, Roma-Bari, Laterza, 42005, donde toda la problemática del volumen sobre la lógica matemática se plantea a partir de la comparación entre la lógica platónica, generadora de sistemas abiertos, y la lógica aristotélica, generadora de sistemas cerrados.

13. H.-G. Gadamer, *Verdad y método* (1960), trad. de A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1997, pág. 343.

14. Término griego usado, en forma verbal, en el célebre himno de la Carta a los Filipenses de san Pablo 2,5-11. Significa abajamiento, vaciamiento, aniquilación de Cristo en la encarnación.

15. G. Vattimo, *Creer que se cree* (1996), trad. de C. Revilla, Barcelona, Paidós, 1996, pág. 125.

16. Un tema recurrente en Vattimo. Cf., por ejemplo, G. Vattimo, «Metafísica y violencia», en S. Zabala (ed.), *Debilitando la filosofía: ensayos en honor a Gianni Vattimo*, trad. de F. J. Martínez Contreras, Rubí-México, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa, 2009, págs. 451-475.

17. G. Vattimo, *Creer que se cree*, *op. cit*., pág. 127.

18. Para algunas de las consideraciones que siguen, me permito remitir a G. Giorgio, *Il pensiero de Gianni Vattimo. L'emancipazione dalla metafisica tra dialettica ed ermeneutica*, Milán, Franco Angeli, 2006, y también *Spiegare per comprendere. La questione del metodo nell'ermeneutica di Paul Ricœur*, Roma, Valter Casini, 2008.

19. La expresión «economía histórica del ser» la tomo de R. Schürmann, *Dai principî all'anarchia. Essere e agire in Heidegger* (1986), Bolonia, Il Mulino, 1995.

20. Cf. E. Levinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (1978), Salamanca, Sígueme, 1999, así como J.-L. Marion, *Dios sin el ser* (1982), Vilaboa (Pontevedra), Ellago Ediciones, 2010.

21. C. Dotolo, *Un cristianesimo possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa* (Giornale di Teologia, 324), Brescia, Queriniana, 2007, pág. 186.

22. «Es específico del evento cristiano decirse constantemente en el interior de la historia, esto es, traducir la novedad del Evangelio en la existencia de los hombres y las mujeres en busca del sentido de la vida. El empeño por una lógica de la inculturación es, por tanto, el rasgo característico de la misión de la Iglesia, la cual vive los ritmos del tiempo con la atención de quien tiene el deber de explicar la revelación como signo de una realidad que orienta de otra manera el curso de la historia», C. Dotolo, «Pluralismo e missione. Questioni introduttive», en C. Dotolo (ed.), *Pluralismo e missione. Sfide e opportunità,* Roma, Urbaniana University Press, 2005, pág. 5. Cf. también C. Dotolo (ed.), *La missione oggi. Problemi e prospettive,* Roma, Urbaniana University Press, 2001.

23. C. Dotolo, *Un cristianesimo possibile, op.cit.*, pág. 87.

24. Me permito una vez más remitir a G. Giorgio, «Quale "luogo" abita l'uomo? Modelli di umanità postmoderna nello scenario della globalizzacione», en C. Caltagirone y G. Giorgio, *Salì al cielo... verrà a giudicare i vivi e i morti* (Biblioteca di «Ricerche Teologiche», 6), Bolonia, Dehoniane, págs. 111-164.

25. Cf. C. Dotolo, *Abitare i confini. Per una grammatica dell'esistenza,* Massa, Transeuropa, 2008.

Notas al capítulo I

1. G. Vattimo, *Creer que se cree, op. cit*., pág. 52. Aquí, no obstante, la referencia al Antiguo Testamento y a la creación es solo una simple alusión.

2. S. Zabala, «Being is Conversation», en J. Malpas y S. Zabala (eds.), *Consequences of Hermeneutics: fifty years after Gadamer's Truth and method,* Evanston, Northwestern University Press, 2010.

3. En C. Dotolo, *La teología fondamentale davanti alle sfide del «pensiero debole» di Gianni Vattimo,* Roma, LAS, 1999.

4. *Ibid.,* pág. 161.

5. *Ibid.,* pág. 59.

6. G. Vattimo y P. Paterlini, *No ser Dios: una autobiografía a cuatro manos,* Barcelona, Paidós, 2008, pág. 214.

7. Cf. G. Vattimo, *Creer que se cree, op. cit*., pág. 95. Es el título de un parágrafo.

8. *Ibid.*, pág. 96.

9. Es la perspectiva que de alguna manera emerge, no sin sugerencias, en S. Zabala, «Una religión sin teístas ni ateos», en R. Rorty y G. Vattimo, *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía,* S. Zabala (comp.), Barcelona, Paidós, 2006, págs. 15-46.

10. C. Dotolo, *Un cristianesimo possibile, op. cit.*, pág. 49.

11. G. Vattimo, P. Sequeri y G. Ruggeri, *Interrogazioni sul cristianesimo. Cosa possiamo ancora attenderci dal Vangelo?*, Roma-Fossano, Edizioni Lavoro-Editrice Esperienze, 2000, pág. 33.

12. C. Dotolo, *Teologia e sacro. Prospettive a confronto*, Roma, Dehoniane, 1995, pág. 234.

13. C. Dotolo, *La teologia fondamentale*, *op. cit.*, cap. 6.

14. *Ibid.*, pág. 260.

15. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3.

16. S. Zabala, *Los remanentes del ser: ontología hermenéutica después de la metafísica*, Barcelona, Bellaterra, 2010.

Notas al capítulo II

1. F. Lenoir, *Las metamorfosis de Dios: la nueva espiritualidad occidental* (2003), Madrid, Alianza, 2005, pág. 165.

2. G. Vattimo y P. Paterlini, *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos*, *op. cit.*, pág. 20.

3. G. Vattimo, P. Sequeri y G. Ruggeri, *Interrogazioni sul cristianesimo. Cosa possiamo ancora attenderci dal Vangelo?*, *op. cit*., pág. 97.

4. Por ejemplo, en G. Vattimo, *Creer que se cree*, *op. cit*., págs. 100-107.

5. La frase se encuentra en G. Vattimo y P. Paterlini, *No ser Dios*, *op. cit*., pág. 21.

6. Cf. P. Flores d'Arcais, M. Onfray y G. Vattimo, *¿Ateos o creyentes?: filosofía, política, ética y ciencia* (2007), Barcelona, Paidós, 2009.

7. Cf. G. Vattimo y P. Paterlini, *No ser Dios*, *op. cit*., pág. 155.

8. Ambas derivan de *cum vertere*, dado que *versari* es un iterativo de *vertere*. El campo semántico de ambos términos despliega la idea de vuelco, de transformación: *conversio* es el giro, la órbita revolucionaria de los planetas; *conversare* es girar, dar la vuelta, revolucionar; *conversatio* es el *commercium* con las cosas y las personas, la relación de familiaridad, pero también el giro, la revolución, la transformación; *convertire* es volverse hacia algo o hacia alguien, pero también trasladar.

9. Por ejemplo, en S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía* (1844), ed. y trad. de R. Larrañeta, Madrid, Trotta, 1997, 1999.

Notas al capítulo III

1. C. Dotolo, *La teologia fondamentale davanti alle sfide del «pensiero debole» di Gianni Vattimo*, *op. cit.*, pág. 268.

2. *Id.*, *Un cristianesimo possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa*, *op. cit.*, pág. 371.

3. G. Vattimo y R. Girard, *¿Verdad o fe débil?: diálogo sobre cristianismo y relativismo* (2006), introd. de P. Antonello, trad. de R. Rius Gatell, Barcelona, Paidós, 2011, págs. 48 y 50.

4. En especial el G. Vattimo de *La sociedad transparente* (1989), Barcelona, Paidós, 1990.

5. C. Dotolo, *La rivelazione. Parola, evento, mistero*, Milán, Paoline, 2002, pág. 75.

6. Me refiero de nuevo a C. Dotolo, *La rivelazione*, *op. cit*., págs. 100-103 y 128.

7. *Ibid.*, pág. 143.

8. Cf. a título de ejemplo G. Vattimo, «Una bioetica post-metafisica», en D. Antiseri y G. Vattimo, *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008, págs. 3-16.

9. G. Vattimo, *Nihilismo y emancipación: ética, política, derecho* (2003), trad. de C. Revilla, Barcelona, Paidós, 2004, pág. 66.

10. G. Vattimo y R. Girard, *¿Verdad o fe débil?*, *op. cit.*, pág. 63.

11. G. Vattimo, *La vita dell'altro. Bioetica senza metafisica*, Lungro di Cosenza, Constatino Marco, 2006, pág. 8.

12. Cf. G. Vattimo, «La libertá del male», en *Micromegas* 3, 2003, págs. 207-211.

13. G. Vattimo, *La vita dell'altro*, *op. cit*., pág. 8.

14. C. Dotolo, *La rivelazione*, *op. cit.*, pág. 157.

15. Cf. *ibid.*, pág. 158.

16. Cf. *ibid.*, pág. 162.

17. *Ibid.*, pág. 163.

18. *Ibid*. págs. 188-189.

Notas al capítulo IV

1. M. Heidegger, «Fenomenología y teología», en *Hitos* (1967, 1976), trad. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2000, pág. 65.

2. *Ibid.*, pág. 57.

3. *Ibid.*, pág. 65.

4. *Ibid.*, pág. 63.

5. C. Dotolo, *La rivelazione*, *op. cit.*, pág. 108.

6. *Ibid*., pág. 100.

Ficha del libro

Gianni Vattimo y Carmelo Dotolo entablan en el presente texto un diálogo entre el pensamiento posmoderno y la teología. Ambos autores interpretan el advenimiento de la modernidad no como una ruptura con la tradición judeocristiana sino como un fenómeno derivado de la misma, como una continuación desacralizada de sus valores antropológicos, cosmológicos y políticos.

¿Debe el cristianismo seguir pensando en Dios como fundamento metafísico del mundo o bien es precisamente Dios quien, secularizado, se ha transformado en la utopía de la historia? ¿Acaso no representan los valores cristianos un mundo distinto de Dios, un mundo precisamente secular? Las respuestas que dan a estas preguntas los dos pensadores señalan caminos inteligentes por los que es posible transitar.

Gianni Vattimo (Turín, 1936), filósofo y político, es una de las figuras clave de la posmodernidad. Su propuesta teórica, denominada *pensamiento débil*, le ha valido el reconocimiento mundial. Colaborador habitual en varios medios italianos y extranjeros, ha sido profesor en las universidades de Turín, Los Ángeles y Nueva York. Es autor de una amplia producción ensayística, entre la que destacan *Vocación y responsabilidad del filósofo* y *Comunismo hermenéutico* (en colaboración con Santiago Zabala), obras que Herder Editorial publicará próximamente.

Carmelo Dotolo (Ariano Irpino, 1959) es uno de los teólogos de mayor prestigio en Italia, cuya obra ensayística supone un intento de establecer un diálogo entre el posmodernismo y la teología. Presidente de la Società Italiana per la Ricerca Teologica y profesor en varias universidades de su país, es autor, entre otras obras, de *Un cristianesimo possibile* y *Una fede diversa*.

Giovanni Giorgio es profesor en la Pontificia Universidad Lateranense de Roma y en el Instituto Teologico Abruzzese-Molisano, que también preside. Entre sus obras recientes destacan *Il pensiero de Gianni Vattimo* y *Spiegare per comprendere*.

Otros títulos de interés:

Gianni Vattimo

Vocación y responsabilidad del filósofo

Juan José Tamayo

Otra teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo

Jean Grondin

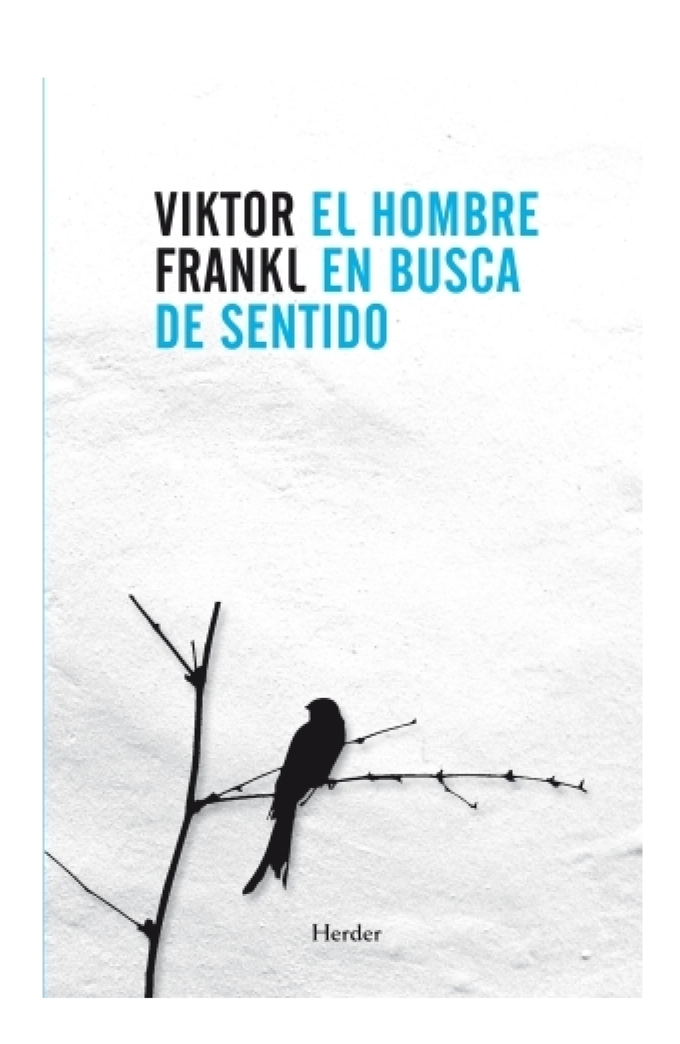
Introducción a la metafísica

John Henry Newman

El asentimiento religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la fe

Medard Kehl

Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien. Una teología de la creación


VIKTOR FRANKL
EL HOMBRE EN BUSCA DE SENTIDO
Herder

El hombre en busca de sentido

Frankl, Viktor
9788425432033
168 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

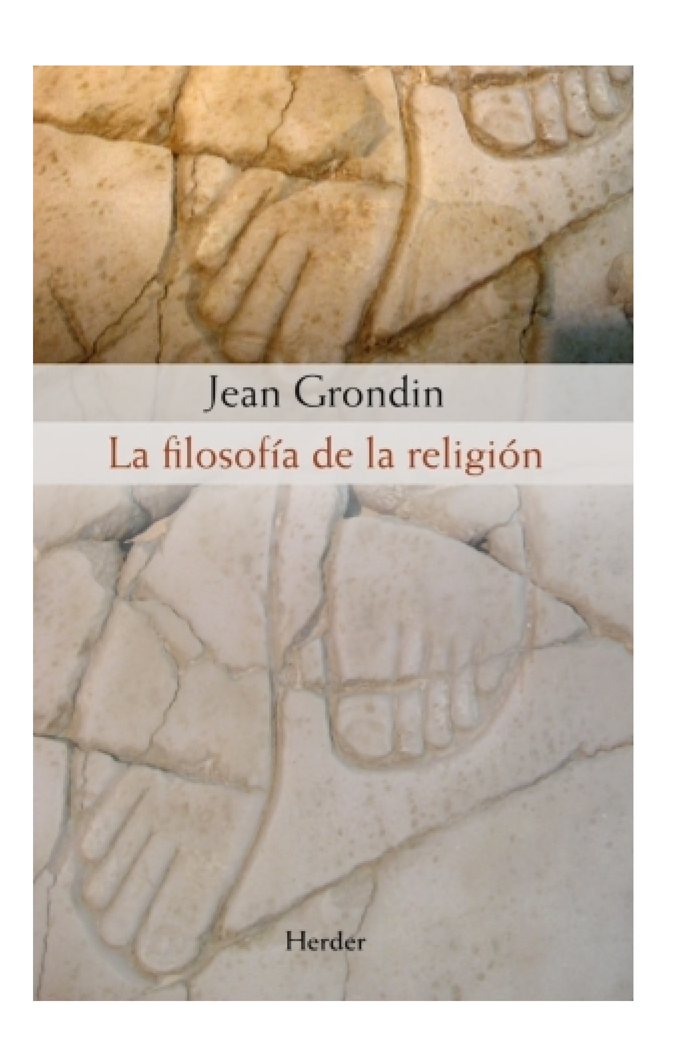
* Nueva traducción*

El hombre en busca de sentido es el estremecedor relato en el que Viktor Frankl nos narra su experiencia en los campos de concentración.

Durante todos esos años de sufrimiento, sintió en su propio ser lo que significaba una existencia desnuda, absolutamente desprovista de todo, salvo de la existencia misma. Él, que todo lo había perdido, que padeció hambre, frío y brutalidades, que tantas veces estuvo a punto de ser ejecutado, pudo reconocer que, pese a todo, la vida es digna de ser vivida y que la libertad interior y la dignidad humana son indestructibles. En su condición de psiquiatra y prisionero, Frankl reflexiona con palabras de sorprendente esperanza sobre la capacidad humana de trascender las dificultades y descubrir una verdad profunda que nos orienta y da sentido a nuestras vidas.

La logoterapia, método psicoterapéutico creado por el propio Frankl, se centra precisamente en el sentido de la existencia y en la búsqueda de ese sentido por parte del hombre, que asume la responsabilidad ante sí mismo, ante los demás y ante la vida. ¿Qué espera la vida de nosotros?

El hombre en busca de sentido es mucho más que el testimonio de un psiquiatra sobre los hechos y los acontecimientos vividos en un campo de concentración, es una lección existencial. Traducido a medio centenar de idiomas, se han vendido millones de ejemplares en todo el mundo. Según la Library of Congress de Washington, es uno de los diez libros de mayor influencia en Estados Unidos.


Jean Grondin
La filosofía de la religión
Herder

La filosofía de la religión

Grondin, Jean
9788425433511
168 Páginas

¿Para qué vivimos? La filosofía nace precisamente de este enigma y no ignora que la religión intenta darle respuesta. La tarea de la filosofía de la religión es meditar sobre el sentido de esta respuesta y el lugar que puede ocupar en la existencia humana, individual o colectiva.

La filosofía de la religión se configura así como una reflexión sobre la esencia olvidada de la religión y de sus razones, y hasta de sus sinrazones. ¿A qué se debe, en efecto, esa fuerza de lo religioso que la actualidad, lejos de desmentir, confirma?

Cómpralo y empieza a leer


Byung-Chul Han
La sociedad del cansancio
PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz
Herder

La sociedad del cansancio

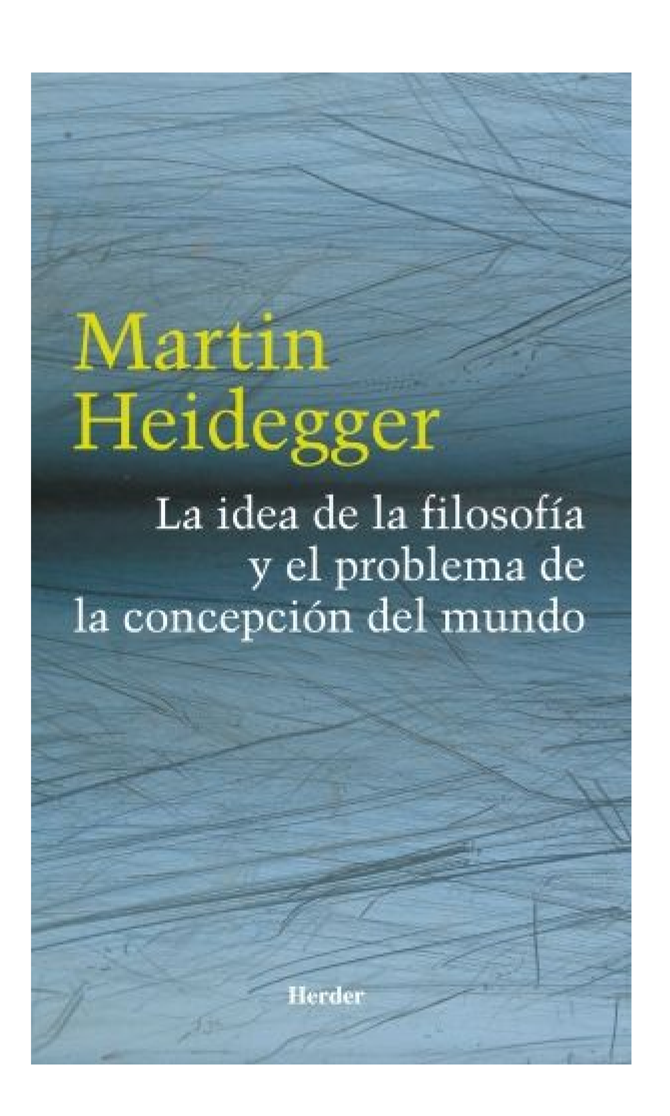
Han, Byung-Chul
9788425429101
80 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

Byung-Chul Han, una de las voces filosóficas más innovadoras que ha surgido en Alemania recientemente, afirma en este inesperado best seller, cuya primera tirada se agotó en unas semanas, que la sociedad occidental está sufriendo un silencioso cambio de paradigma: el exceso de positividad está conduciendo a una sociedad del cansancio. Así como la sociedad disciplinaria foucaultiana producía criminales y locos, la sociedad que ha acuñado el eslogan Yes We Can produce individuos agotados, fracasados y depresivos.

Según el autor, la resistencia solo es posible en relación con la coacción externa. La explotación a la que uno mismo se somete es mucho peor que la externa, ya que se ayuda del sentimiento de libertad. Esta forma de explotación resulta, asimismo, mucho más eficiente y productiva debido a que el individuo decide voluntariamente explotarse a sí mismo hasta la extenuación. Hoy en día carecemos de un tirano o de un rey al que oponernos diciendo No. En este sentido, obras como Indignaos, de Stéphane Hessel, no son de gran ayuda, ya que el propio sistema hace desaparecer aquello a lo que uno podría enfrentarse. Resulta muy difícil rebelarse cuando víctima y verdugo, explotador y explotado, son la misma persona.

Han señala que la filosofía debería relajarse y convertirse en un juego productivo, lo que daría lugar a resultados completamente nuevos, que los occidentales deberíamos abandonar conceptos como originalidad, genialidad y creación de la nada y buscar una mayor flexibilidad en el pensamiento: "todos nosotros deberíamos jugar más y trabajar menos, entonces produciríamos más".


Martin
Heidegger
La idea de la filosofía
y el problema de
la concepción del mundo
Herder

La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo

Heidegger, Martin

9788425429880
165 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

¿Cuál es la tarea de la filosofía?, se pregunta el joven Heidegger cuando todavía retumba el eco de los morteros de la I Guerra Mundial. ¿Qué novedades aporta en su diálogo con filósofos de la talla de Dilthey, Rickert, Natorp o Husserl? En otras palabras, ¿qué actitud adopta frente a la hermeneútica, al psicologismo, al neokantismo o a la fenomenología? He ahí algunas de las cuestiones fundamentales que se plantean en estas primeras lecciones de Heidegger, mientras éste inicia su prometedora carrera académica en la Universidad de Friburgo (1919- 923) como asistente de Husserl.

Cómpralo y empieza a leer

JESPER JUUL



Decir no, por amor

Padres que hablan claro:
niños seguros de sí mismos

Herder

Decir no, por amor

Juul, Jesper
9788425428845
88 Páginas

El presente texto nace del profundo respeto hacia una generación de padres que trata de desarrollar su rol paterno de dentro hacia fuera, partiendo de sus propios pensamientos, sentimientos y valores, porque ya no hay ningún consenso cultural y objetivamente fundado al que recurrir; una generación que al mismo tiempo ha de crear una relación paritaria de pareja que tenga en cuenta tanto las necesidades de cada uno como las exigencias de la vida en común.

Jesper Juul nos muestra que, en beneficio de todos, debemos definirnos y delimitarnos a nosotros mismos, y nos indica cómo hacerlo sin ofender o herir a los demás, ya que debemos aprender a hacer todo esto con tranquilidad, sabiendo que así ofrecemos a nuestros hijos modelos válidos de comportamiento. La obra no trata de la necesidad de imponer límites a los hijos, sino que se propone explicar cuán importante es poder decir no, porque debemos decirnos sí a nosotros mismos.

Cómpralo y empieza a leer